汉译世界学术名著丛书

遗书

第三卷

〔法〕让·梅叶 著



汉译世界学术名著丛书

遗　书

第三卷

〔法〕让·梅叶 著

陈太先　睦　茂 译



商务印书馆

1985年·北京

汉译世界学术名著丛书

遗　　书

第三卷

〔法〕让·梅叶著　陈太先　睦　茂译

商务印书馆出版
（北京王府井大街36号）
新华书店北京发行所发行
北京新华印刷厂印刷
统一书号：2017·207

1961年3月第1版　　开本850×1168 1/32
1985年5月北京第3次印刷　　字数237千
印数8,050册　　印张9 7/8 插页4

定价：1.95元

汉译世界学术名著丛书
出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从 1981 年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们把这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1983 年 5 月

第三卷　目录

七六 〔人們有恶德、受灾难并且犯罪：这証明并不存在所謂无限善良的、本来不容许恶事的神〕

可是，我們回头来談談所謂无限完善的神。如果神眞正象我們那些善男信女所讲的那样，那么他就一定是无限善良和无限賢明的。誰也不能否认这个論点。可是，显而易見，并不存在所謂无限善良和无限賢明的神，因而也不存在所謂比一切都完善的神，所以也就不存在他們叫做上帝的那个神。

下面是并不存在所謂无限善良和无限賢明的神的明确的論証。

如果存在这样的神，那么，他就会尽量爱好善良、公道、美德和秩序，就会到处保护善良、公正和无罪的人，就会无限痛恨恶事，痛恨一切恶德、不公道和殘暴行为，并且会到处懲罰作恶的人。旣然他象人們設想的那样是全能的，那么，它就不会忘記充分保障一切眞实的幸福并普遍确立和巩固良好的秩序。同样，如果他眞正痛恨一切恶习、恶事、不公和殘暴行为，那么，他旣然如前所述是全能的，他就不会忘記随时随地防止恶习、恶事、不公和混乱，或者至少不会忘記懲办所有作恶的人或其中的首恶分子。因为正和向各处射出光輝、驅除黑暗是无穷的光的本性，到处傳布热力、驅除寒冷是热的本性一样，做各种各样的善事和防止各种各样的恶事乃是善良和賢明的本性。正和光明与黑暗不相容，热与冷不并存一样，无限善良和无限賢明更应当有充分理由与任何恶事及灾难，与任何恶德、混乱以及殘暴行为不相容。如果全能的神如人們确信的那样，眞是无限善良和无限賢明的話，那么旣然无限善良及无限賢

明和任何恶事、任何恶德、任何殘暴行为及不合规矩的行为不相容，那这就意味着在全能的神的庇护和支配之下，世界上一切恶事、一切恶德、一切殘暴行为及不合规矩的行为都不可能存在。因为他全能、善良而又賢明，就应当能防止任何恶事、任何不公道、任何殘暴行为或不依規矩的行为。然而实际上，显而易見，世間差不多充满了恶事和灾难，人們身上充滿恶德、謬見和殘暴行为，在管理人們方面充滿着暴政和不公道；恶德和殘暴的强霸势力几乎到处可見，爭执和分裂几乎到处占上風，公正无辜的人几乎都在沉重的压榨下呻吟着，貧穷的人几乎都因貧困而忧愁万状。但是，另一方面，凶手們、沒有信仰的人和那些不值得生在世間的人却过着安宁、幸福、欢乐、受人尊敬和享受各种物质福利的日子。

所有这一切都不容否认。我甚至远未說完这一切。要是有誰願意把世界上一切恶事、一切灾难、一切恶德和可恨的暴行編成詳細的清册，那就需要編成整整的好几册。总之，旣然显而易見，充滿世間的差不多到处都是邪恶、灾难、恶习、暴行、欺騙、偏私、窃盗、詐騙、殘忍、苛政、不合規矩和杂乱无章的現象，那么，这就是显然无疑的証据，証明并不存在无限善良、无限賢明和能防止一切恶事的神，証明并沒有那种智慧能够找出防止这些恶事的可靠方法，因而也就沒有所謂全能的、无限善良和无限賢明的神灵。

这儿是十七世紀一位賢明作家关于这点所說的話。虽然他完全是个基督教徒，他却不能不感覚到并且不能不承认我在这儿所举的論証的說服力量。他說："产生秩序和从屬关系的某种不平等現象是上帝手創的，人們认为这是神的律法；但是，象人間常見的那种过分的不平等現象，已經是人为的現象，或者是强者的权力的表現。"① 关于这一点作者在同一地方又比較明显地表达了自己的

---

① 拉布留伊尔：《当代的性格》。

見解，这个地方我已引証过了。他說："你們把权力、快乐和游手好閑給一方面，而把依賴地位、忧伤和貧困給另一方面。产生这种情况的原因或者是由于人們狠毒，把这一切分配得不合理，或者是由于上帝不成其为上帝。"可見，这位作者认为，在上帝、即在无限完善的存在物的指导和管理之下，良好的秩序和公平的从屬关系是必要的。他說："这是他的事情，或者更正确一点說，好好地做一切事情，到处建立秩序和良好的領导，这应当是无限完善的存在物的事情。"直到現在这位作者的話还是对的，因为他既然假定了一个无限完善的存在物；可是又怎能断言在人們中間所見到的大不平乃是人們自己制造出来的或是强者权力的表現呢？要知道，如果他的关于存在无限完善的神的推測是正确的，那么这种不平和这种强者的权力就不会存在。因为全能的、同时又是无限善良、无限賢明的神怎么会容許人与人之間存在这样不公的大不平呢？他怎么会容許違反理性和公道甚至違反他的一切善良意图和善良願望来确立强者的权力呢？难道象我們的基督教徒所說的那些力量薄弱的凡人，他們本身旣然力量薄弱，而他們的能力反而大过全能的神灵嗎？这是根本令人难于置信的。这和被設想的全能而无限完善的神的善良和賢明是完全格格不入的。因此，在我們教徒所謂神的箴言中說：任何智慧、任何先見之明、任何智謀、从而任何能力和任何威力都不能克制上帝的意图和願望。"沒有人能以智慧、聪明、謀略抵擋耶和华。"① 問題就在于：上帝的善良和智慧創造万物，使万物保持着良好的秩序，这种善良和智慧本身决不能让人們的殘暴行为破坏这种良好秩序。总之任何时候也不容許人間存在这种殘暴行为。

下面是一个假先知用上帝的名义說的話："你們知道，我是上

---

① 《箴言》，第21章，第30节。

帝，除我之外并无別神。我的意图是坚定的，我所希望的一切都必成就。"① 这就是說，必須承认，誰也不能違反全能上帝的意图和願望，誰也不能扰乱和推翻神圣的全能的上帝所規定的秩序。但事实上却到处可以看到良好的秩序受到破坏，公道和正义受到蹂躪，恶习敗行泛濫无边，无数的恶事和灾难压迫着大多数人民，并且最正直最純洁无罪的人所受的压迫却常常多于无信仰的和有罪的人。不用說，所有这一切都是确实的和无可怀疑的証据，証明沒有所謂全能的、无限善良和无限賢明的神、能消除这一切恶事并能牢固地普遍建立公道和良好秩序，象无限善良和賢明本应做到的那样。所以，这样一些恶事、一些恶德、灾难及暴行就淸淸楚楚地告訴了我們：并不存在什么上帝。我上面談到的那位作者曾就这方面相当明确地发表过意見。他的話我刚才已引用过。他說，你們把权力、快乐和游手好閑給一方面，而把依賴地位、忧伤和貧困給另一方面；产生这样情况的原因或者是由于人們狠毒，把这一切分配得不合理，或者是由于上帝不成其为上帝。这就是說，根据这位作者（他无疑是我們教徒中間最賢明的教徒之一）的感覚和見解，下面两个論点必須承认其中一点：或者承认如他所讲的，当世上事物出現在我們面前时，由于人們行为殘暴以致把它們弄得乱七八糟；或者承认，这是由于上帝不成其为上帝。

为了說明事物是由于人們行为殘暴才弄得乱七八糟的，就必須假定它們先前原是安排得秩序井然的，并且情况的确是比現在完善得多的。这一点是很难証明的，因为沒有显露过关于这一点的任何迹象。不过我并不完全否认世間事物曾經有一个时候是秩序井然的，至少風俗和行政在过去确实是很好的。任何时候都不应怀疑，要是人們眞正賢明、即他們完全受理性之光和天賦的正义

① 《以賽亚书》，第46章，第9—10节。

原則的支配，那么他們現在还是会生活在良好的秩序和境况中的。但談到我們本性的毛病和弱点，談到疾病、灾难、不幸的境遇，特别是談到視为生命的終結、視为苦乐的极限的死亡，那就沒有理由认为那时的秩序比現在要完善得多。

人們从前总是喜欢行恶，总是患着肉体上的和精神上的疾病；人們也同現在一样，总是不免于死亡，虽說在某一个时候有些人活了几百岁，可是他們之中，毕竟沒有一个人能活到現在；他們过去人人以死亡結束生命，正和現在人人也以死亡結束生命一样。总之，不論世間事物从前有过較好的秩序和境遇，或者从来沒有过这种秩序和境遇，——我都不打算否认人們从前的确可能处在很好的境遇中。我只想說，如果无限完善的神灵曾經运用其全能、慈爱和智慧，把人类的事物安排了很好的秩序并使之得到完善的境遇，那么，这些事物就会永远存在并会保持原来有的秩序和原有的完善境况，即保持最高之神最初安排的那种秩序和境况。它們不能因人們的邪恶行为而不合理地打乱秩序，这不仅因为沒有什么东西能改变全能上帝的意图和規定，而且也因为在这种場合决不可能存在人們的邪恶行为。实际上，邪恶怎能違背全能上帝的意图和意志潛入人們中間呢？这是决不会发生的事情。否則就不能不断言人們的邪恶行为要比全能上帝的意志更强有力，而这个說法似乎又是荒謬无理的。

我們亲眼看見人世間事物情况很恶劣，并且根据上述作家的話来說，世間事物的这种恶劣情况就証明秩序被人們的邪恶行为破坏了，因为作家所持的出发点是下面的推测：无限完善的神，最初曾把我們安置在比現在較好的秩序和境况中。这就必須作出結論：絕对沒有这种无限完善的神，因而那个叫做上帝的东西并不是上帝。这就是說，如果我提到的那位作家有权說，不合理的秩序是人們的邪恶行为所造成的，或者說上帝不是上帝；那么他自然有更

充分的理由說，如果上帝眞是上帝，那么人們的邪恶行为就决不能在有秩序的事物中造成紊乱；因为这样的威力、这样的慈爱和智慧，既然給事物造成这样良好秩序，这样完善的境况，它們就会注意决不让人們的邪恶行为来破坏这种良好秩序和完善境况……。所以我們无論說秩序紊乱是人們的罪恶行为造成的，或者說世界从来不曾有过比現在更好的境况和秩序：这都不会改变現在应当作出的結論。因为实际上看到的世間事物的悲惨、可怜、不公、不幸和令人难堪的境况，就足够得出如下結論：这些事物决不是无限完善的神創造出来的，决不是受他支配和領导的。要知道，說无限完善的神竟願意这样拙劣地来創造任何事物，并且让极小的邪恶、极小的仇恨、极小的暴行或紊乱悄悄地滲入自己的創造物之中，——这是完全不足信的并且簡直是不可能的。

崇拜神灵的先生們！崇拜基督的先生們！比方說，有一个家长本来可以毫不費力地、毫无煩恼地合理安頓自己的家庭，好好地管理自己的家庭，甚至可以容易地叫自己的孩子們都养成良好的习慣，养成优良的品格，但他却让一切听其自然，让这些孩子随便成为什么人出現在世上——成为美男子或丑八怪也好，成为健康的人或病人也好，成为聪明人或瘋子也好；那么，你們談到这位家长时你們会說什么呢？如果他放任他們随便向善向恶，甚至向恶多于向善，你們会怎么說呢？对于这样的家长你們会怎样說呢？难道你們会說这是一个名副其实的优秀家长嗎？如果你們这样讲，那我就要肯定說，你們內心深处并不曾仔細思考过这个問題。

有一个牧人，他看管一个羊群，他让羊儿随便在哪种牧場上（好的坏的）信步乱走，由于不讲究卫生以致使羊儿生了疥癬；此外，他还让羊群四处分散，以致使羊儿成了狂怒的犬和狼的牺牲品；对于这个牧人你們会怎样說呢？你們說这是一个模范牧人嗎？当然不会这样說。相反，你們会說这是一个很坏的牧人，他完全应

該受处分。

有这么样的一个法官，他不是认眞地、大公无私地执行审判，反而袒护不公道行为和犯罪行为，不分善恶同样处罰，甚至还和恶人及杀人犯秘密勾結；对于这样的法官你們怎么說呢？你們会說这个法官是公道的典型嗎？当然，你們不会这样說，相反，你們会說这是世界上最不公正的法官，这个法官应給以严厉裁判和懲办的。最后，如果有这样的市长或省长，或有这样的統治一国的国王，他們不普遍推行善良规则和法律，不教导人民遵守这些规則和法律，也不在人民中間維持和平和保持丰裕的物质福利；而让人民互相爭吵、迫害，任人民在不断紛爭和战乱中互相破坏、互相折磨、互相消灭；加之，国王还亲自在人民中挑起和助长这些有害的紛爭和殘酷的战爭，对于这样的市长、省长或国王你們怎样說呢？难道你們会說这样的国王是善良国王的良好典型嗎？当然，你們不会这样說。你們一定会說，应該剝夺他的一切权力、荣誉和尊严，应当叫他退出領导地位。你們有充分的权利这样說，因为这样的行为和国王的善良、賢明及偉大是不相称的。任何不是好国王的国王，都不配做国王。

崇拜神灵的先生們！崇拜基督的先生們！你們說你們的上帝是万民和万物的最高創造者，是人們的最高牧师和最高指导者，特别是最高的灵魂牧师；你們說，他是全人类最高的法官，最后还說他是整个世界的最高統治者和主人。更正确点讲，你們說，他亲自把家长、牧师、法官和最高統治者的一切优秀的和可尊敬的品质汇集在自己身上。可是，如果他把你們、把自己的家庭（而家庭构成了整个世界）扔在一旁，听其自然，让自己的这么多的子孙（即人类）变成这样丑陋、难看、凶狠、不道德、多疾多病的人，让他們肆无忌憚地作奸犯科而不受懲办，那么，你們怎能說他是无限善良、无限賢明的家长呢？难道照你們的意見来說，这对于善良和賢明的

理想化身的家长是相宜的嗎？他既然这样漫不經心地让自己的子孙沾染上各种謬誤和恶习，他既然到处让好人成为恶人的狡猾、仇恨、凶殘和阴險的牺牲品，你們怎能把他称做善良的牧师的典型呢？难道这是善良的牧师应当做的嗎？倘若有罪之人和无罪之人一同遭到不幸，他却不管有罪无罪同样懲办他們；这时候你們怎能把他称为公正法官的典型呢？难道这样的行为是与完全公正的法官相称的嗎？最后，如果他不向人們公开他的意图和願望，不让人們亲身体会这种意图和願望，而让人們在不断的紛爭和战爭中互相勒索、迫害、破坏和杀伤，你們又怎能把他叫做世界上最优秀的君主和最高的統治者呢？难道这是最善良最賢明的君主和世界的最高統治者应該做的嗎？在日常生活中你們对于派来領导和管理你們的人的諸如此类的行为，是会加以非难和譴責的，可是对于你們称之为超乎一切和无限善良的上帝的同样的行为，却可以贊同；先生們！你們根据的是什么理由呢？难道你們把那些在人們身上被視为应該受到严厉譴責和懲办的罪恶行为移到上帝身上就变成非常可爱的和无限善良的美德嗎？任何一个人，如果他不做好一切可能做好的事，不防止一切能够防止的坏事，他就免不了要受譴責和懲罰。

比如說，如果医生有可能容易治好一切疾病，甚至可能帮助人們預防疾病，或者甚至可能防止死亡和各种灾禍，但是他不願意帮人們治病防灾，而听任人們死于貧困、死于疾病，那么，难道这样的医生不应該受到严厉的譴責和懲罰嗎？如果一个家长本可以使自己的孩子們成为优秀、高尚、聰明、有德行的完善的人，可以让他們生活在一切福利都丰裕的环境中，可是他不願意让他們生活丰裕而让自己的孩子变成品行敗坏、心术不良、笨手笨脚的人，让孩子們处在可怜的境况中，让他們成为过分貧困和饥餓的牺牲品，难道这样的家长不应該予以最严厉的譴責嗎？最后，我們簡短地說，

如果有某一个国王他本可以让自己的人民幸福和遇事称心如意，可以帮助人民防止一切灾难、禍害，防范任何不幸事件，可是，他不让人民避免敌人侵扰蹂躪，而让人民悲惨不幸；难道这样的国王不应該給以严厉譴責嗎？是的，当然应当予以严厉譴責。基督教徒和一切崇拜神灵的先生們！你們断言并且希望别人相信：你們的上帝可以給人們做任何善事，可以使人們預防并且順利地避免任何危險和灾禍。你們断言：上帝可以使人們一切都幸福如意，使大家都成为很善良、很賢明和很有道德的人，可是人們淸楚地看到，每个人都和你們一样淸楚地看到，他远沒有給人們以各种各样的幸福，沒有让人們防止各种灾禍。既然他所表現的行为与你們所說的相反，那么，你們还可不可以断言并使我們相信，他是全能的、无限善良和无限賢明的呢？

难道你們不知道上帝越是善良越是完善，他就应該做得越完善越賢明嗎？① 如果象你們所讲的，你們的上帝是无限善良、无限賢明和无所不能的，那么，毫无疑义，他会极其賢明地、极其完善地創造和安排一切事物。哲学中有这样的一条定理：一切被領悟的东西，都是照領悟者的方法来領悟的。如果这个定理是正确的，那么下面的这句話也是相当正确的：一切創造出来的东西在自己身上都带着創造者的手迹。可見，如果一切事物是全能的和无限完善的巨匠創造的，那么，他一定会把它們創造得极其完善，因而一定沒有任何瑕疵和缺点。但是，不仅沒有看見一切事物处在这种理想的和罕見的完善境地中，而且恰恰相反，我們看到它們只是处在紊乱、无秩序和惶惶不安中，处在貧困和无力的凄慘和痛苦的境

① 《宗教讲話》[1] 的作家說道：大家都知道，无限神圣和无限賢明的上帝不会不让自己所創造的万物达到完备和完美所必需的理想境地。上帝不会把任何事物做到半途而废，也不会使他的創造物空无內容；因为根据必然性，那些創造物都尽可能地具有一切优良品质和充分的神圣性及尊严性（五旬节后第二个礼拜日第十二次讲話，第3卷，第408頁）。

地中。說它們是全能的无限善良和无限賢明的上帝所創造的和管理的,其迹象在哪儿呢？毫无疑問,沒有这种迹象。

毫无疑問,无限完善的上帝的善心、智慧和荣誉都要求他成为一切人和每一个人彻底认識和热爱的对象。因为按照通常的法則,善心是可以傳播的。善心越大,它越应該傳播，它越应当让人家认識自己，并成为爱的对象。因此无限完美的善心和智慧一定要完全让别人知道并成为认識和热爱的对象。实际上，这是什么样的善心呢？它一点也不让人知道自己，即怎样也不让人家察觉自己，一点也不让人家认識自己。这样的善心始終是沒有什么益处的。这一点在我們所謂圣經之中业已指明了。耶穌·西拉哈夫[2]說:"始終藏着的智慧或宝貝有什么用处呢？无論这个或那个都是一点用处也沒有。"① 他說:"隐藏着自己的智慧和自己的优点的人，还不如隐藏着自己的毛病和缺点的人。"② 因此有个所謂先知曾說:"上帝耶和华的荣耀到处显現，凡有血气的人都听見他的教言。"③ 另一个先知則說,上帝的荣耀到处显得这样清晰明白,以致任何人都不待指教就懂得怎样认識他的荣耀。上帝說:"我把我的法律往他們心里灌輸，我把我的法律銘鏤在他們的心坎上。"他說："任何人也不必教导自己的兄弟或邻人怎样来认識我,因为他們从小的到大的都认識我。"④ 他不仅让所有的人都认識自己，他甚至說也让野兽认識、頌揚和贊美自己。他說："野兽、龙、蛇和駝鳥都会贊美我。"⑤ 他說:"因为我作的都是新事。"

总之，按照这些先知的說法，上帝只把荣耀归自己而不归别人;他說,他关心自己的荣耀不与任何人分享。他說:我是耶和华,

① «耶苏·西拉哈夫智书»,第41章,第17节。
② 同上,第18节。
③ «以賽亚书»,第40章,第5节。
④ «耶利米书»,第31章,第34节。
⑤ «以賽亚书»,第43章,第20节。

我是坚强有力的全能的上帝，我关心自己的荣耀。我不能让我的名字被亵瀆，我不能因为爱惜自己而纵容自己做这个，我不能把我的荣耀給任何人。他說："我耶和华，你的上帝，是忌邪的上帝，对于恨我的父亲的罪过，我必懲罰他的子子孙孙直至三四代。"好象为了更加确証自己話的眞实性，他还用誓言咒語来証明这点。他說："我指着自己起誓，凭眞理和公道起誓，我的話是要应驗的。任何族派都崇拜我，每一个人都贊美我。"[1]

那末，从这儿所引述的理由及証据就能显然看出，上帝(卽所謂无限完善的存在物)的善心、智慧甚至其荣耀的特点就是让大家完全认識自己和热爱自己。可是显而易見，并沒有这种无限完善的存在物，他可以让每个人完全认識和热爱自己。要知道，他如果可以让大家完全认識和热爱他自己，那样就誰也不願意而且也不能否认他，或怀疑他的存在，象現在这么多的人所做的那样。我們的上帝崇拜者就容易来証明他的存在，他就不需要这么多的布道者来进行宣傳，以便使人們认識他。这样一来，旣然許多人不认識他，許多人不承认他的存在，或者怀疑他的存在，旣然甚至最热忱的崇拜者也旣不能引用理性的論据，又不能用感性的事实来証明他的存在，那么，显然就証明了沒有这种存在物，因而也沒有所謂上帝。

全能的、无限善良的和无限賢明的存在物，其本性应当就是善良和賢明，而他的荣耀和这种善良、賢明的本性原应該使他把一切事物都做得尽善尽美，因此，决不容許存在任何毛病和缺点，这也同样是显然的和无可爭辯的。根据同一理由，維持和保护自己的創造物，使它們永远完整和完善，这也应当是个无限善良、荣耀和賢明的存在物的特性。如果他不这样做，那就无疑是因为他不能

---

① 《以賽亚书》，第 48 章，第 11 节。

或不願这样做。如果是因为他不願意做，那么他就决不能被认为是无限善良的，因为他不願尽力所能及做一切善事。而如果因为他不能做，那么，这就等于說他一定不是全能的，因为他不能做他所願做的一切善事。可見他既缺乏善心又缺乏力量来把一切做好，使达到完善境地。由此可以得出明显的結論：这个存在物并不具有无限完善的品质，因而他决不是我們基督徒想象中的所謂上帝。

无限善良和无限賢明的存在物竟不願意做那一切他能够做的，哪怕只为了自己的荣耀也应該做的善事，可不可能呢？他竟不願意防止他能够防止，而且哪怕只为了自己的荣耀也应該防止的恶事，可不可能呢？无限善良无限賢明的上帝本来可以容易使自己的創造物完善并永远幸福，可是他竟願意让他們存在缺陷、缺点，让他們成为不完善的、軟弱无力的創造物，这可不可能呢？他竟願意让他們永远受苦、永远受生活中的各种灾难及不幸，这可不可能呢？无限善良和无限賢明的上帝竟会对自己創造物中間存在的一切恶事、恶德、无秩序及混乱状态熟視无睹，这可不可能呢？比方說，他会不会看到人們身体殘廢和精神上有缺陷而覚得愉快呢？会不会看到他們因饥餓和貧困而受折磨甚至死亡，看到他們互相仇恨、迫害、分裂、消灭以至殘忍地相食，他反而覚得愉快呢？当然，这是难以想象的。我不能相信无限善良、无限賢明的存在物能够这样做，因为这跟无限善良和无限賢明的存在物的本性是完全不相容的。要知道，如果我們认为它在自己的創造物中間能够創造并容許这么多恶事和暴行，那我們就应該把所謂无限善良及无限賢明化为烏有了。把一切做好——这是多么漂亮，多么可贊叹和多么崇高的行为！到处都有心胸高尙和豁达的行善之人，其完善和偉大是这样可喜，这样可頌和这样可敬，因此，我們完全不能想象无限完善的存在物会放过或忽視哪怕是极小的行善机会！不願在别人需要时对人行善的冷酷无情的人們是不配享受幸福的，

反之他們应該遭受悲慘和不幸的境遇。同样，我敢說，如果有那种能行善除恶的神灵存在，如果他們不願做他們所能做的一切善事，不願消除他們所能消除的一切恶事；那么，毫无疑問，他們就不配称为神灵，就不配享受神灵的尊荣。我甚至敢說，与其說他們应該受尊敬和崇拜，不如說应該受严厉的譴責。

怎么！崇拜神灵的人所說的神灵和我們基督徒所說的上帝，既然亲身訓示人們做各种善事，并尽自己的力量防止恶事，可是他們自己却不願意做他們权力范圍內所能做的一切善事，不願意防止他們力能防止的恶事。在这样情况下，他們比起凡人来就更千百倍地应該受到譴責。如果說人們不做他們能做的一切善事，不随时防止他們力能防止的恶事，那么，这往往是因为这样做要費相当的力，要操許多心，而这是他們不情願的。同时，也往往是因为他們給别人行善就不能不給自己造成若干損失。可是这一切都不适用于上帝和神灵，如果他們当眞是神灵的話。要知道，如果他們当眞是全能的神灵，他們就容易給人們做各种善事和防止任何恶事，而不致因此引起任何困苦和麻煩。同时他們无論做任何善事都不必担心会給自己造成損失，因为只要他們願意，一切就可以如願以偿。这时候，一切取决于心願，而心願是不花代价的。这样一来，很显然，如果他們不做他們所应做的一切善事，不防止他們应該防止的一切恶事，那么就显然証明他們并不是善良的或者并不是全能的，因此，他們并不是神灵。

同样，如果上帝和无限善良、无限賢明和全能的主的确存在，那么，处处保护善良和永远奖励美德就应当是他的善良和賢明两种德性的特征。而处处懲罰恶人及防止他們的阴謀得逞，就是他的公道的特征。这个論点不可能遇到合理的反駁，因为对于无限善良和无限賢明两种德性来說，沒有其他什么事情象保护一切善良和奖励各种美德更应該做的了。这点正是完善的善德的本质。

說善德不保护善良的人或不奖励美德，这等于侮辱善德甚至否定善德。同样，对于全能的和无限完善的存在物的賢明和公正两种德性来說，沒有什么事情比懲办恶人和打破恶人的坏企图更应該做的了。这点正是无限完善的存在物的賢明和公正两种德性所固有的特性，断言有着这些德性的存在物不懲办恶人，不防止恶人执行坏主意，这无异不承认他有这些好德性。真的，如果他不行善，不防恶，不奖励美德，不懲罰邪恶行为，那么結果就是沒有最大的善心、最高的智慧和最大的公道。就是我們那些崇拜神灵的人，也不能不承认这个論点。因此，他們才这样力图把自己的上帝說成是德行端正之人的最高保护者，是一切犯罪行为的最高懲办者。他們在自己所謂圣經中的許多地方都是这样描写上帝的。那里面說：上帝答应保护、祝福和奖励德行端正之人，尽可能消灭有罪之人，按他們的罪行严格懲罰他們。他說，"我是全能的坚强有力的上帝，我尽力保护自己的荣誉，我因为父輩的罪过懲罰其子孙直至三四代，我懲罰一切恨我的人和作恶的人；爱我的及行善的我必向他們发慈爱直至千代。"[①]先知大卫王說，[②]上帝是一切信賴他的人的保护者。德行端正之人其得救之路就来自耶和华上帝。[③]他是他們在伤心年代里的保护者。他使他們免遭罪犯的毒手，他傾听他們的話，因为他們都信賴他。[④] 他又說，上帝喜爱德行端正之人，[⑤]他保护一切爱他的人，他是孤儿寡妇的保护者。[⑥]他拯救被俘的人，让盲者恢复光明。另一方面，他"消灭一切犯罪的人"。

---

① 《出埃及記》，第20章，第5节。

② 同上，第17章，第31节（引文有誤——譯者）。

③ 同上，第36章，第39节（引文有誤，《出埃及記》第36章无39节——譯者）。

④ 同上，第33章，第15节（引文有誤——譯者）。

⑤ 同上，第144章，第20节（引文有誤，《出埃及記》无144章——譯者）。

⑥ 同上、第145章，第20节（引文有誤，《出埃及記》无145章——譯者）。

上帝亲自对亚伯兰說："不要怕！不要怕！因为我是你的保护者，我一定大大地奖賞你！"①同一个上帝亲口（因为神灵从来都是借凡人之口說話的）对摩西說，如果你們用心听我的話，如果你們的确用心听我的話，那么，所有一切福利都必降临你們身上，②你們在城里，在田野里都必受福，上帝把所有福利都傾注在你們身上，他把各种福利充分賜給你們。如若不然，上帝就难免不給犯罪之人以各种懲治和处罰。他說："我把我的憤怒以至狂怒都傾注在他們身上。"③他对恶人說，④如果你們不注意听我的声音，不願意做我叫你們做的事，那么，你們在城市和田野里都要受咀咒，⑤你們将受饥餓、得疫癘、遭战禍，你們将为各种灾难所压倒。在上述那些神圣之书中还有許多其他类似的証据，也可以用来証明我所提到的上帝保护及奖励好人和懲罰恶人的那个論点，由此可見，全能的和无限完善的存在物，其公正性要求懲办一切犯罪的和作恶的，并防止这些人实現其阴謀詭計。这个論点以我刚才引用的那些說法为根据，可以认为是确定不移的，可以认为它已为我刚才列举的那些証据所完全証实了。

但是，显而易見，无論是这些慷慨的保护好人的諾言也好，或是懲办恶人的威胁也好，都沒有見諸实行。因为我們看見恶人远不曾按罪受罰。恰恰相反，如我們常見的，无数正人和无罪之人，有美德而得不到任何奖励，反而受压迫和虐待，死于无辜。另一方面，无数恶人和有罪之人却以行为狡猾取胜，他們得到善終，沒有因犯罪作恶而受任何处罰。因此，无限完善的、能恰如其分地奖励好人懲办恶人的存在物是不存在的。要知道，如果有这样的存在

① 《創世記》，第15章，第1节。
② 《申命記》，第28章，第2、12节。
③ 《西番雅书》，第3章，第8节。
④ 《申命記》，第28章，第15节。
⑤ 同上，第22节。

物，他就会毫不迟延地履行他对上述这些人或那些人所应許的諾言。号称全能的、大慈大悲的存在物，竟会对品行端正之人及不幸的和无辜的穷人的申訴、哭泣和呻吟充耳不聞，而这些人每日都是这样虔敬地、誠心地和坚持不間断地向他祈禱，这样悲戚地乞求他的援助，——这是可能的嗎？他不願对其中每个人显示好意，不給他們以任何援助，而宁願拋弃他們，让他們死亡，——这是可能的嗎？全能的存在物不願使恶人害怕，而願意永远容忍他們的傲慢，让他們咒駡和褻瀆神灵，而不給以应得的懲罰，——这是可能的嗎？这全是不可能的！如果上帝眞是我們信神的人和基督徒所說的那样，那就請他显显自己的身手，請他負責保卫自己的事业，請他为自己向敌人报仇并懲办那些蔑視他的律法和圣訓的人。願上帝起来，使他的仇敌四散(《詩篇》，第 68 篇，第 1 节)。如果巴力是神，願他自己保卫自己(《士师記》，第 6 章，第 31 节)。

如果号称无限完善的这个存在物，向人們显出了全部可爱之点，那就沒有人不全心爱戴他，因为人的意願本来是极力向善的。同样，如果他懲办一切恶人和有罪之人，那人人就会害怕和提防做恶事，也就沒有誰敢做恶事，甚至也不願意做恶事了。我所說的对不对呢？如果他懲罰了一切恶人和罪人，那就不必懲罰这样多的人就可以使所有的人都比現在更善良和更聰明。比方說，如果雷只落在恶人和罪人头上，那就会使一切有罪之人心惊胆顫，于是任何人也就不敢再为非作歹了。因为人們对于容易临到自己头上的死和懲罰都会产生非常巨大的自然恐惧。毫无疑义，正是由于对恶德和罪行不加以懲罰，所以坏人就能在預謀犯罪和作恶时表現得那样大胆和頑固。我們的神灵崇拜者也不能否认这点，因为甚至在他們所謂圣經中也談到了这点。圣經里面說，人类的子孙看到恶人作恶累累而不会受到任何懲罰，因此，他們就敢行凶作恶而无任何恐惧。同书又說：由此又发生另一种奇怪的現象，这种現象

是这样令人遺憾，这样令人难堪，它能够使人怜憫，也能使人憤怒。这就是我們常常看到正直之人受着无数灾难的压迫，同时他們还受这样不应有的侮辱，好象倒是他們做了坏事和犯了罪一样。反之，我們也常常看到，无信仰的人在快乐和尊荣之中生活得这样宁静而有信心，好象他們有着正直之人所有的一切功勛那样。而这无疑是咄咄怪事，是极不合理的現象。这跟全能的和无限善良的上帝的善良、賢明和公正是不相称的。傳道书上写道，对恶人所作的恶事，不立即施行审判，所以世人就存心不怕做恶事……尘世間有这样令人心灰意冷的事情，即正直之人受到恶人行恶事所应受的处分，而恶人反常常受到正直人做正經事情所应受的待遇。于是我說：这証明尘世空虛。①

同一部圣經上面写道，在光天化日之下发生的事情中，最恶劣的和最使人难受的是下面这些，即：一切事故不加分别地落到每个人头上。正直之人和恶人遭遇一样，善良純洁之人和污点滿身之人遭遇一样；献牺牲的人和不献牺牲的人遭遇相同；好人与坏人都处于同样的地位，不怕起假誓的人和不起假誓的人也处于同样地位。圣經上說，正是这些，使人們似乎有理由可以滿肚子虛伪、狡猾，可以对生活中的一切采取玩視态度。②

崇拜神灵的人們提不出什么理由来和这个有說服力的和明显的結論相对抗。因此，他們很狡猾地捏造了这样一种說法：纵然上帝不一定在今世奖賞正直人的德行和善举，不一定在今世懲罰恶人的恶德和罪行，但他决不会忘記在来世里来这样做，决不会忘記在来世奖善懲恶。但是，这种假設的来世生活只是喜欢自欺欺人的人的主观幻想和純粹的捏造。此外，我确信这样的解釋和这样的答复显然与他們的圣經上的論証相反。这部圣經我刚才引用过，

① 《传道书》，第8章，第11、14节。

② 同上，第9章，第1 3节。

它只談到神灵明显地保护正直人，只談到神灵明显地审判并懲办恶人。不能相信书上只說在来世奖善懲恶的話，因为这无异等于說它所有关于奖善懲恶的諾言及威吓完全是空洞的和儿戏的。因为所謂来世奖懲，正和我們基督徒談得那样多并煞有介事地认为具有那样重要意义的来世生活本身一样，只存在于想象中。所有这些看来很漂亮而实际上是虛构的諾言，其空洞无聊处在他們所謂圣經之中业已明明白白地被揭露了。所以，对于他們怎么可以把这些书視为神书，怎么可以在本来沒有这种奖懲的时候，而以将来会有这种奖懲的空虛的希望自慰，就只好表示惊异！

下面就是这些儼然神圣的书籍关于这点所讲的話。这些书上面說：賢明的人在精神錯乱者面前能指望什么样的好处呢？或者好人在坏人面前能有什么样的好处呢？好处是不是他在結束今生之后会轉而过更好的生活呢？这些书上面說：看到你所希望的东西，并且掌握你所有的东西，要比貪求你所不知道的东西好；因为死死地糾纏着你所不知道的东西乃是徒劳无益的，会在精神上引起煩恼。①

总之，按照这些虛构的圣书上的說法，来生的期望是空虛和傲慢的自我陶醉的象征，因之，奖賞只有在今生才有可能。我們进一步来討論这点。那些书上面說：有一些正直的人和明哲的人，他們篤信宗教和謹守道德地生活着，并做着各种好事情。可是，他們之中毕竟沒有一个人知道他自己是不是値得爱或恨，因为大家都处在对未来一无所知的黑幕下，看不出正直人和瀆神的人之間，善人与恶人之間，誠实的人和不道德的人之間，虔誠地貢献牺牲的人和不願貢献牺牲的人之間所存在的差别。因为同样的事件（令人滿意的或令人不滿意的），既会从这些人中間发生，也会从那些人中

① 《传道书》，第6章，第8－9节。

間发生，既会从好人中間也会从坏人中間发生，既会从不守誓約之人中間发生，也会从总是只說眞話之人中間发生。那些书上說，这是令人很难堪的和很不愉快的。因为人們看到对待好人或对待恶人毫无区别，他們就不再关心道德，因而就容易受各种恶德及坏嗜好的支配，最后走向死亡。那些书上面說，誰也不能长生不死，或者纵然只想望这个也不可能。那些书里面說，活着的狗强过死去的獅子。換句話来說，最渺小和最可怜的动物，如果它活着，也比世間最大和最强的統治者好，如果后者死了的話。书中用下述理由来論証这点：活着的至少知道他們必死，知道他們应当死，而死者則什么也不知道，什么奖賞也不期待，因为他們完全不省人事，他們再沒有恨、爱、妒忌的感覚了。对于他們来說，一切都完了，他們已不再参与現实生活中所发生的一切了。①

在那些书中作者对自己的讀者說道：去吧！你只管去平平安安地和你的朋友們一道吃你劳动的果实！你只管去和你所爱的人一道享受快乐和幸福！因为这一切都是你的本分，这一切都是你在生活中可以期待的好东西；因为到了你所必到的坟墓里，你就再也不会有意識和感覚了。②

以上讲的是一些最显明的和最令人信服的、不可能希望再好的論証之一，它証明我們那些迷信神灵的人和迷信上帝的基督教徒在用以愚弄无知群众的所謂来世懲罰方面是弄錯了。即使按照他們中間最賢明的人的說法，如我刚才引用过的的說法，死了的人是不能期待任何奖賞的；因为他們已沒有意識，沒有感覚了；而活着的人的最好的命运就是平安地享受自己劳动果实，平安地跟自己所爱的人一道享受生活中的快乐和幸福。这是他們在一切現世福利中唯一可以指靠的东西。这是显明的証据，証明除現世生活以

① 《传道书》，第9章，第4－6节。

② 同上，第7、9、10节。

外沒有其他生活，他們自己也不承认有其他生活，因此不应指望来世的奖賞，也不要惧怕来世的懲罰。正直之人死了以后，常常不会因自己的德行和善行而获得奖賞；恶人死了以后，常常不会因自己的罪行和邪恶行为而受到应得的报应。由此可以得出結論：对这些人或对另一些人的最大的公道是不存在的；因而无限完善的存在物也是不存在的。因为，要是眞正存在这样无限完善的存在物，那么他就一定是十分公道的，而既然他是十分公道的，那么他就一定会奖善懲恶。但因为善人显然并不一定获得奖賞，而恶人并不一定受到懲罰，所以，这就显然証明：沒有上帝，沒有奖励这一些人而懲罰另一些人的无限完善的存在物。

下面还有其他的論断。

七七 〔如果存在要求人們崇敬自己的神，神就应該讓人們直接了解自己〕

如果眞正存在某种神灵或者存在某种无限完善的存在物，他希望引起人們敬爱自己，那么，对于这个想象中的无限完善的存在物来說，就应该让他所希望敬爱及崇拜自己的所有的人清楚地或者至少适当地认識自己，这是正确的、合理的甚至是必須的。同样，让人們亲眼看見或至少适当地看出自己的意图和願望，这对于无限完善的存在物来說，也是正确的、合理的和必須的。因为任何具有理智及理解能力的存在物，如果希望人們爱自己，却不让人們充分认識自己，这是荒謬可笑的。同理，任何主人或老爷如果希望别人順从自己，并为自己服役，却不让别人知道自己的意图和意願，那么这也是滑稽可笑的，而且是完全不正确的。如果竟有这样的主人或老爷，他要求自己的仆人或臣民这样做，却既不让他們认

識自己，也不让他們知道自己的意图及願望，那么毫无疑义，大家会认为他是个神經錯乱的瘋人。如果这个主人或老爷瘋狂到这个地步，以至竟因为自己的仆役或受支配的人沒有执行自己沒有向他們充分說明的意旨，而懲罰或命令严懲他們（随便懲罰哪一个），那么他就会成为世界上最不公道、最粗野、最殘忍的恶霸。很难想象人們之中有什么人在什么时候能达到这样极端瘋狂或慘无人道的地步，而决心做出这样的事情。尤其不应該想象上帝或无限完善的存在物竟做出这样的事情。旣然事实如此，那就显然可以得出結論：如果，如我所講的，有某种神灵或无限完善的存在物，希望引起人們敬爱自己，那么理性、公道、以至职責都要求这个无限完善的存在物让人們充分认識（哪怕只是适当地认識也行）他自己，讓人們充分了解他自己的意图和願望。所有这些道理都是明如白昼的。

而事实很显然，这个想象中的神灵并沒有让人們充分认識自己，也沒有让人們充分了解自己的意图和願望，如果他让人們充分认識自己，那么，毫无疑义，任何人也不会不认識他，任何人也不能否认他，任何人也不能怀疑他的存在；那么，关于他的存在問題，在人們中間就不会发生那样多的爭論。然而实际上有这么多的人完全不认識他，不承认他并怀疑他的存在；还有这么多的人想认識他而不能认識他；还有这么多的人把神当作死了的人或卑賤的、毫无用处的牲畜，或看作非动物体或不能动彈、不能感覚和不能言語的木偶；末了，还有一些幻想神灵存在的人，他們沒有看見神灵，也不认識神灵，但还是虔信神灵。所有这些显然証明神灵决沒有让人們认識自己，同样，他也不让人們了解自己的意图。要知道，他如果让人們充分了解他的意图，那么，所有的人就会知道他們应当做使他喜欢的事，他們就会信同样的眞理，就会举行同样的宗敎祭仪；他們之間就不会有这么多的爭論和这么多的分歧意見，象在他

們所謂神圣律法中关于勅令、圣礼及仪式等方面所看到的爭論和分歧意見那样。他們之間就不会因此互相仇視，更不会因此以火与劍互相迫害，象他們常常为了維持和庇护那些彼此矛盾的虛伪成見而实行的互相仇視和迫害那样。

然而几千年来可以看到，人們并不能根据各人所信奉的各个宗教的要点同意一个統一的宗教信仰，也不能同意确立一个共同的宗教仪式；反之，各人为了那似乎是神圣的宗教的圣礼、教义和仪式而不断地互相仇視和迫害。他們甚至以为这样做就是最忠实地为自己的神灵服务。所有这些都是显然的証据，証明了沒有哪位神灵眞正让人們充分了解自己的意图和願望。因为，如果存在眞正让人們能了解自己願望的神灵，那么，他竟願意让人們对于自己的願望永远处于这样可怜和不幸的无知和迷誤的状况中，那是不可思議的。要知道，互相争执的人們每一方都宣称是为神的荣誉和声威而斗爭的。他們都认为自己做得很对，因为这时候他們是冒着牺牲生命财产的危險来信守及捍卫自己宗教的教規和仪式的。

假定有下面的这样一个例子：有一些关心荣誉并忠实地替自己的国王办事的人，他們由于解釋国王旨意及执行国王命令而陷入不和及爭吵中，这时一些人說，国王吩咐和要求了某人，另一些人則說，沒有，国王要求的决不是那个人，并且他不曉得那个人。我們設想一下，由于这些爭执，人們拿起武器，互相敌对，并且在保护国王利益、确实执行国王命令的借口下双方打起仗来，互相燒杀，互相宰割。那么請問，在这种情况下国王或皇帝应該怎么办呢？如果这是个善良而聪明的国王，那他一知道自己臣民中間有这种分裂現象，一知道造成这种分裂現象的原因后，不用說，他一定会毫不迟延地把自己的命令解釋清楚，并且让臣民完全了解自己的意图和願望。他会通过这个措施立刻制止自己臣民中間的一切

紛爭与騷乱，恢复他們之間的友爱与和平。但国王如果是一个瘋子，是一个好嘲弄人的人，是一个乐于看到人們因爱他而互相斗毆、互相分裂的恶棍；那么，他就会听任人們去做他們所願意做的事，对人們的爭斗会置若罔聞，甚至对自己的眞正意旨是什么也不願意出面解釋或令人解釋。

不幸得很，众人所处的地位都和这些人所处的地位相同。他們为各自的神灵、法律、命令而分裂和互相爭吵；他們人人都宣称自己崇拜眞正的神，为眞正的神服务；他們甚至断言他們是按照神的眞实意图、按照他的眞实願望来崇拜他和为他服务的。有些人說，神正是盼望人們用这种方式来崇拜他和为他服务的；有些人說，神希望人們用另一种方式来崇拜他；有些人則执拗地說，这些人或那些人都錯了，神所希望的崇敬及服务完全是另外的一个方式。还有一些人抱着其他种种不同的意見。总而言之，就各人的宗教誡律及宗教仪式而論，世人可以分为上千的派别，甚至也許可以分为千多种派别。一些人即使信奉同一宗教，他們对于自己宗教信仰中的各个主要問題也未必彼此一致。这就在人們中間造成許多滑稽可笑的派别。于是几千年来他們就在恪遵神的誡律、命令的漂亮幌子下，互相爭吵并用火与劍互相迫害，还說这是为了爱自己的神，是为了替神爭光。这时候并不見神出来挽救这些致命的分裂，終止这些可怕的爭吵。也看不出他奠定人間和平的責任，看不見他向人們誠恳地說明并解釋自己的願望和意图。如果，象我們那些信神者所确信的那样，的确有神存在，神的确希望人們虔誠地崇拜他，为他服务，那么他要做到这一点本是很容易的。

这个想象中的神灵在如此危急情况下竟沉默无言，从这点可以得出什么样的結論来呢？只应得出如下結論：任何神灵的确不存在；或者也可以說，假如有神灵存在，那么这个神灵一定蔑視人們的崇敬，一定嘲弄人們，他宁願維持人間的爭吵及騷乱，而不願

在人間奠定和平，不願給人們以眞正的福利。但我看不出存在这种神灵的任何迹象。可見，留下的結論只是实在沒有神灵存在。根据我上面所講的許多理由以及我还将在后面引証的理由，都可以明显地作出这样的結論。

我們那些上帝的信徒平常总是这样来辯解。他們說，他們的上帝借着他所創造的异常美好的万物已足够明显地显示自己了。他們說，天和地显然表明了造物主的威力、偉大、光荣、仁爱和无限賢明。这个造物主不是別的，而是全能、全智、全仁的上帝。因此信徒的首領圣保罗說，[①]上帝在人們眼前显示了自己的偉大，因为他在創造世界时創造了万物，他借揭示万物，就让人們认淸了自己。这样，上帝把那看不見的东西，卽自己的永恒威力和自己的神圣性，让人們看得見。保罗說，因此，如果人們在用这个方法了解了上帝的存在以后，还不贊揚他，还不感激他施恩行善，那是沒有理由自解的。关于神的意旨，他也断言，上帝已在自己的圣訓及圣律中告訴了大家。因为上帝多次派遣他的最忠实的仆人卽天使們和先知們来傳达神意，通过这些天使和先知定出圣訓及圣律，幷吩咐人們遵守它們。因此，这位信徒的首領圣保罗說，往时上帝向人們現身用各种方式通过众先知向人們說話，近时他通过自己的爱子向人們說話。[②]他給这个儿子取名，让他做自己全部財产的继承人，甚至通过他来創造永生。同时他(子)是他(父)的荣誉的光輝，是他的个性的印迹。保罗說，他用有力的言詞維护众人幷替众人懺悔罪过。他在天上坐在至尊的上帝右側。这个所謂上帝的儿子对人們談起自己时宣称，他是上帝、自己的父亲派遣来的。[③]他在

① 《罗馬书》，第1章，第20节。

② 《希伯来书》，第1章，第1-2节。

③ 《約翰福音》，第4章，第34节。

人間所做出来的神迹証明，他眞正是上帝、他的父亲派来的。① 圣約翰补充說，因此，如果他不到他們那儿来，不在他們中間創造神迹，如果他們沒有犯罪，那么，他們不信仰他还可以原諒。② 可是既然象他所做的那样他在他們中間，既然象他所創造的那样，他創造了这么多的神迹，那么，他們就沒有理由不信仰他，就沒有理由不做他吩咐要做的事。信徒們还有許多其他类似的所謂証据，再一一引証就过于冗长了。但所有这些辯解都是容易駁斥的，对所有这一切所謂神圣性的証据都很容易指出其虛妄性和虛伪性。

因为談到臆造的神意的可知性时，据我們那些迷信神灵的人断言，通过神所規定的圣律，通过神号召人們遵守的那些圣訓，神意似乎已足够明白地让我們知道了。可是，这是純粹臆造的欺人之談。凭良心說，什么样的圣律和圣訓可以清楚地充分地认为是神灵創制的呢？是承认并崇拜多种神灵的多神教徒的誡律嗎？可是，只承认一神的人則否认他們所崇拜的多神。是犹太人的誡律嗎？犹太人只崇拜一神，可是他們的誡律和規則仅在一个小小地区內为一个被看作世上最微不足道的最受輕視的和最可怜的民族所奉行。或者，这是基督徒的誡律嗎？基督徒的誡律其根源和基础是来自我刚刚提到的那个微不足道的和受人輕視的民族的誡律。而基督教本身是犹太教和多神教的可笑的混合物。可是他們現在也指摘犹太人和多神教徒的誡律。或者，这是伊斯兰教徒的誡律嗎？但基督徒則认为这些誡律是騙子手或假先知干的勾当。或者，这是我們完全不知道的印度、中国和日本的誡律嗎？或者，这是我們从不曾听說过的其他什么誡律、規則嗎？不，既然人們显然或充分认識这些誡律和这些宗教中的任何一个都确实是神創造的，那为什么他們对于各种不同誡律不达成和平协議呢？如果神已充分

① 《約翰福音》，第8章，第42节。

② 同上，第16章，第22节（引文有誤——譯者）。

让人們了解自己，为什么人們不全体一致自覚自願地承认这个似乎神賜的誡律呢？为什么人們不听从它，不一致遵守它呢？为什么老是不必要地坚持己見并为这些不同的誡律而互相爭吵呢？为什么老是为了这些东西而那样殘忍地互相迫害呢？如果各种宗教中任何一种宗教都明显地或充分地被承认是神創的，那么，毫无疑問，理智应当迫使他們也承认这一点。

但是，我們看到，人們总不能一致同意一个宗教，甚至在同一个宗教之內总有好几个教派，这些教派互相指責和非难；同时各派的信徒們由于对各种誡律的看法不一致，由于对这些所謂神律的解釋不相同，以至竟以劍与火互相迫害。这一切显然証明，他們的神的意旨和企图并不曾明白地或充分地为众人所知曉。如果神意让大家明白地或充分地知曉，那么人們的意見就容易彼此一致，而他們，如我已說过的，就不必这样激烈地爭論，就不必这样激烈地互相迫害，象他們現在殘酷无情地做出来的那样。而旣然他們不充分了解他們的神的誡律及意旨，那么，这就显然証明不存在什么希望人們敬他的神灵，因为，我已說过，希望人們爱他、敬他并用各种方式为他服务，而同时却不让人們明白地或充分地了解他的企图、誡律及意旨，这种做法和无限完善的神灵的善良、賢明及公道等德性是不相容的。

七八 〔有許多假先知和假神迹〕

任何一个信神的人，无論他隶屬于哪一个宗教，或奉行哪一种誡律，都这样設想、这样坚决主張：他的誡律是唯一眞实的神的誡律，所有的人都必須遵守这种神的誡律。同时，他們之中的任何人都肯定說，他的宗教是神亲自創造的，神亲自或者通过自己的使

者或先知說明了自己这个宗教的意图和意旨。因此，所有的人都必須掌握这些天使和先知的証詞，相信他們所講的一切，虔誠地奉行他們代表的神灵（感召他們并派遣他們向人們宣达己意的神灵）所号召要做的一切。他們断言神这样做就使人們充分了解了他的意旨，——但这是毫无根据的断言。

因为，第一，虽然他們在自己的教条及宗教仪式方面彼此矛盾，但他們大家还是认为自己的信仰是很好的，他們都深信自己掌握了眞理，——单是这一点就足以显然証明：他們中間至少有一大部分人陷入了迷誤，神并沒有把自己的意旨让那些陷入迷誤中的人了解。要知道，他們只是自己对自己的行为和信仰的正确性深信不疑；第二，他們怎能确实知道并深信他們所談到的这些假想的天使或先知眞正是受了神的派遣和受了神的感召来給人們傳达神的意图和意旨的呢？他們不可能充分相信这一点，因为縱然假定有他們所謂天使存在——这个問題我不打算討論它，——那么，在这种情况下，毫无疑义，承认有这些天使的人会认定天使之中有善天使（他們称之为光明天使），也有恶天使（他們称为黑暗天使）；他們断言黑暗天使常常假装光明天使的样子以引誘和迷惑人們。因此，我們基督徒的首領圣保罗断然告誡自己的門徒不要相信不是他所教导的一切。如他所說的，哪怕天使下凡，如果天使教导他們的和他所教导的不同，就不要相信它。① 如果存在恶天使是眞的，那么存在假先知，其可信程度也不会少，我甚至說还要大些。就这儿所体会的这个意义而論，不能相信什么时候有过眞先知。甚至可以肯定說，从来就不曾有过一个先知。但也不应怀疑有不少假先知，他冒充眞先知并借着漂亮的假面具这样刚愎自用地說謊行騙，好象他們的确是神有意专門派来傳达自己旨意給人們的

---

① 《加拉太书》，第1章，第8节。

眞先知一样。

我們的一切信神的人都不能否认这点，因为从世界上存在的一切宗教来看，它們中間每一个都是建立在这些所謂先知（他們都宣称自己是受神灵感召的，是神灵专門派遣来的）之中某一个先知的証言及威信的基础之上的。我們的基督徒尤其不能否认这点，因为他們看到自己的宗教虽具有他們认为具有的一切神圣不可侵犯性，但其中竟有不少假先知甚至从它創立那个时候起就有了。他們的圣保罗在說到这些假先知的时候，就对这一点埋怨过。他把这些假先知叫做假使徒，叫做装成基督使徒近似物的狡猾的創造者。他說，这点之所以不足怪是因为恶魔自己也装成光明天使的样子。① 在另一个地方，他把他們叫做假导师②、誘惑者③、騙子手和常罵人的人；④ 最后还把他們叫做基督教之敌和不信基督教的人。⑤他們的基督也曾亲自預料到有許多冒充基督教的人出現，这种人会誘騙許多人。因此他极力警告自己的門徒要小心謹愼，不要相信那些人所說的話。⑥

既然这样，那么有理性的人能不能认为下面这些互相反对互相指責的人的話，即嘲弄人的人、招搖撞騙的人、幻想家、狂信者或騙子手的話是可靠的呢？要知道，十分明显，靠这种奇怪的預言为职业的人們以及假装受托者及神灵使者的人們原只是无耻的騙子手、瘋子、幻想家、狂信者、怙恶不悛的招搖撞騙者、嘲弄者⑦ 或狡

① 《哥林多后书》，第11章，第13—14节。

② 《彼得[31]后书》，第2章，第1节。

③ 《約翰二书》，第七节。

④ 《犹大书》，第18节。

⑤ 《約翰一书》，第2章，第18节。

⑥ 《馬太福音》，第24章，第11、24节。

⑦ 这是一些眞正愚弄人民的招搖撞騙的人，像一个先知評論他們的那样，这是一些眞正的騙子手，他們放任自己的私欲，妄图滿足自己的卑鄙欲望（《出埃及記》，第28章，第14节。引文有誤——譯者）。

猾詭詐的政治騙子。他們利用神的名望及威信，只是为了更好地演好自己这一角色并借此来愚弄众人。“騙子手凭自己不敬虔的私欲为所欲为”(«犹大书»，第 18 节)。

即使假定有这个或那个眞先知，在这样迷誤和詐騙的大混乱局面下，要辨别誰是眞先知，誰是假先知，也缺乏道德上的可能性；因为根据它們表面上的特征是一点也分不出彼此的；所以，单凭小心謹愼是无法相信这些无耻的騙子手的一切言行的。总之，不能断言(我甚至认为这是愚蠢的行为)，神通过象前面指出的那样一些輕佻的、可疑的和虛伪的証人就让人們明白地充分地了解了自己的意旨。同时也沒有任何迹象能証明无限善良、无限賢明的神在什么时候願意利用这样一些証人来傳达自己的意旨給众人。

怎么！难道你們相信，神願意把最神圣的机密秘密地告訴这些瘋子、狂信者，而不願意亲自告訴无数聰明的、渴望受到机密教訓的众人嗎？难道你們相信他願意秘密地私下把自己的意旨告訴个别几个私人而不願大声疾呼地把它告訴所有的人和世上一切民族嗎？而后者都是全心全意地爱他、敬他、歌頌他、为他服务的，如果他肯明白地充分地把这些告訴他們的話。你們相信神会把“先知們”要求大家信奉和尊敬的那些荒謬可笑的圣礼告訴他們这些精神錯乱的狂信者嗎？你們相信神能創造这些絕妙的律法及圣訓，而“先知們”只凭自己的語言作証据就能强使你們接受这些圣訓和律法嗎？你們相信神这样私下地甚至在夜晚或梦中和这个或那个所謂先知談一会儿話以后，他就把自己的意图及意旨明白地充分地告訴了众人嗎？他怎会願意强使人們做先知用他(神)的名义所吩咐做的一切，并且怎会以人們如不听从就会引起他的憤怒和判終身罪刑相恐吓呢？显然，这和事实眞相差得太远了，和神的无限善良、无限賢明也太不相称了。因此，这无論如何是不可能的。

我們信心誠篤的基督徒一定会毫不考虑地說，他們的上帝希

望人們主要是在朦朧的信仰光輝下，是在引起信仰的爱和天惠的影响下，而不是在人类理智的明亮光輝照耀下来认識和崇拜自己，来为自己服务，这正如他們所說的，① 是为了可以貶損人的才智，抑制人的驕傲，而給一切人以砥礪德行和建立巨大功勳的机会，从而使人人能約束自己的才智来服从自己的宗教信仰。可是，只要稍加思索以后，誰不嘲笑这种辯解，誰不指責这个說法是空洞和荒謬的呢？要知道，他們当然可以象証明眞理那样，援引这样的理由来維护和証明自己的謊言，因为任何騙子手都可以利用这种"理由"来作为掩飾自己的謬見、欺詐和招搖撞騙的借口。只此一点就足以証明这个辯解是无用的和荒謬的。

其实，这也不見得就能使人們变得比較恭順，就能使他們的上帝利用这种盲目的信仰驅使人們更好地崇拜自己和为自己服务，而不問他們得到这种信仰是否由于神意，或由于神对于圣礼及神訓方面所提供的明白而完全的知識。我再說一遍，事实不見得是这样。反之，毫无疑义，如果全能的无限完善的上帝能把关于圣訓的显明、完全或完善的知識告訴人們，那么，人們爱他的程度就会比現在要大得多，为他服务也会比現在要好得多，人們一定会为他的美妙和完善而贊叹，这就会使人們变得賢明和有德行得多。这就說明了，我們的崇拜上帝的人是在任意解釋上帝的預謀和意图，是在假装篤信宗教的样子欺騙自己；他們甚至相当愚蠢地用他們在当时的情况下引用的那样空洞的托詞来掩飾神的軟弱和无能。

这儿还有一个論証，它也清楚地証明了上述說法的理由是毫无說服力的，而且是毫无根据。因为說无限完善和无限賢明的上帝竟采取包含迷誤、欺詐及招搖撞騙的手段来教众人崇拜他、为他服务，这是令人很难置信的。說他把迷誤和欺騙的原則当作自

① 《哥林多后书》，第10章，第5节。

己圣訓的基础,这也是令人难以置信的。其实，某种信仰,如果是盲目信仰,那就是象我所說的,只是迷誤、自欺和欺人的原則。因为,借口盲目信仰所謂神的启示,就容易令人相信和奉行騙子手和狂妄的幻想家或狂信者的一切謊言，这些人可笑地設想并使人相信他們幻想中的一切成果眞正是神的启示。总之，不能說上帝願意利用这些假造的神灵启示或利用这种盲目信仰的方法把自己的意旨告訴众人，因为就傳布眞理而論，使用充滿着迷誤、錯覚和欺騙的方法对上帝是不相宜的。

我們那些崇拜神灵的人說，为了恰如其分地把神的意旨傳达給众人,把一些神灵启示秘密地傳达給个别的人,这实际上还是不够的;因此不应当相信先知的話,甚至不应当相信只能傳达神灵启示的天使的話。可是,他們又說,如果这些先知和天使能用某种比較显明和比較具体的証据来証明他們眞正是神派遣的、神感召的,例如,如果他們利用神灵显圣,利用淩駕一切自然力量的以及只有神才能創造出的奇迹来証明这点,那又是另外一回事了。所以,他們就得出一个好象理由充足的証据,来証明他們說的話是对的,他們眞正是神派来向众人傳达自己意旨的。因为，說无限善良、无限賢明的神竟願意創造某种神迹来方便騙子手，来証实謊言及迷信,那是令人难以置信的。

虽說这个不同的說法比前一个說法好象有点近似眞实，但它的理由也不見得充分。因为这些所謂的神迹虽然受人重視，虽然对无知的群众可以产生那样大的影响,但比起所謂神灵启示来,它們本身的可疑点就不少，它們与迷誤、錯覚和欺騙也有一定的联系。

关于这一点的明显的証据是，沒有哪一个宗教不是象基督教那样貪求本教的特殊神迹和特殊神灵启示的。一切多神教都充滿了类似神迹和神灵启示，如果你相信它們的話。如果你相信犹太

教，它也有許多神迹和启示；基督徒信奉的基督教（或耶穌教），也有不少的神迹和神灵启示。土耳其人信奉的伊斯兰教，也不缺乏这类的神迹和神灵启示。所有的宗教似乎都以类似的神灵的証据作为自己的根据，中国人和日本人所信奉的儒教也不应当看作例外。因此，我們的一位深明事理的法兰西人蒙台涅先生在自己的著作中有充分根据地說，一切宗教所有的外部的特征，例如夙願、期望、事变、仪礼、懺悔、殉教，都是相同的。所謂事变的意思就是神迹，不用說这是一些虛构的神迹。[①] 在另一个地方他說，皇帝奥古斯都的庙宇多过最高之神丘比特的庙宇，人們是这样象崇拜和信奉神迹般地为他举行礼拜。[②] 他又說，神慈悲地接受人們用以报答他的尊敬和礼拜的这个崇拜仪式，从来就沒有用某种名义和某种方式举行过。他补充說，上天平常总是好意地看待众人这种热情，統治者却从众人篤信宗教中謀求私利。他說，瀆神的行为到处都和各种神迹发生联系；多神教徒的故事承认神迹和乩坛降示的价值及正确性，而这些神迹和乩坛降示是被他們用来謀利的，是在他們神話般的宗教中用来作为教諭的。[③] 甚至我們的上帝崇拜者中間的那些最不苟且的人也不能否认这点，因为他們的基督曾肯定地曉諭过自己的門徒：許多假基督、假先知将要起来，他們显这样大的神迹，甚至連他的精选之民也有受誘惑的危險。[④]

既然这样，那么显而易見，所有这些虛构的、某些人希望借以提高自己权威的神灵启示和神迹，其实并沒有什么力量，也完全不能証明任何眞理。要知道，在一切宗教中都有这种所謂的神灵启示和神迹。而且这就是一个可靠的証据，証明它們决非起源于全

---

① 《蒙台涅論文集》，第406頁。

② 同上，第498頁。

③ 同上，第406頁。

④ 《馬太福音》，第24章，第24节。

能的上帝，因而也不足以証明眞理。因为不能相信上帝既然无限善良无限賢明，而竟願意把自己的能力傳授給招搖撞騙的人，竟願意創造奇迹来証实或迎合发生在各种假宗教中的种种謬見及謊言：在我們基督徒的所謂圣經之中說过，上帝把不誠实的心放在亚哈[4]門下众先知的口中，这些先知数达四百。① 在另一个地方又說，上帝把迷誤之心送給某些人，有了这些迷誤之心的人借迷人的騙术使人們相信謊言，显各种奇迹、异象，借魔鬼之力行誘惑。② 看来象这儿所証明的，无限完善的上帝竟因其善良和賢明而給招搖撞騙的人傳授异能并創造奇迹以利謬見与謊言，这是难以置信的。我重复說，如果有人說这样显圣和創奇迹以加强謬見和謊言的力量和上帝的善良及賢明并不矛盾，那么，我就同样毫不怀疑地由此作出結論說：既然創神迹、显圣和虛构神灵启示，能够象証实眞理一样証实謊言，那它就不能作为証明眞理的充分証据。而既然它們不能作为眞理的充分証据，那么这就意味着不能說上帝通过这些把自己的意旨充分傳达給众人。而既然上帝不曾象平常用其他任何可靠方法一样用这种方法充分宣示自己的意旨，那么这就是无可怀疑的証据，証明了任何希望众人敬他及为他服务的神灵是不存在的，因为，我已說过，希望众人敬他为他服务，同时又不向众人露面，又不充分地、肯定地向众人显示自己的意图及意旨，这和上帝的无限善良及无限賢明等德性是完全不相容的。

我們的崇拜神灵的人被这种論断逼得万般无奈，他們也无法否认存在着許多假先知及假神迹，因此不得不宣称上帝决不通过假先知，决不通过假神迹傳达自己的旨意給人們，而只通过眞先知和通过眞神迹来傳达。可是，要証明这是一种站不住脚的說法也并不費力。因为設想似乎有一些先知和神迹在神灵崇拜者所理解的

---

① «历代志下»，第8章，第22节（引文有誤——譯者）。

② «帖撒罗尼迦后书»，第2章，第11节。

那个意义上比另一些先知和神迹眞实些，这是自欺。我們可以肯定地說，現在就沒有哪一个先知眞正是上帝感应和派遣的，也沒有哪一个神迹眞正是超自然的神力所做出来的；在这种情况下，由于世間出現的招搖撞騙行为多得惊人，而包含这些虛构神迹及有关神迹故事的欺詐、迷信、妄想及瞞哄行为也多得惊人，所以就沒有理由相信和推測：先知和神迹曾在以前什么时候存在过。因此，当这些所謂先知一开口說自己是神派遣的或說自己受了神的感召的时候，就有一切理由把他們看作騙子手，看作狂信者。并且可以肯定地說，在所謂目击者所說的一切所謂神迹中一点也沒有什么超自然的和神奇的东西。說是有某些事实和某些非常現象曾經令人惊异地出現过，而且将来或許还有机会看得到，关于这些事实及現象的一切傳說，我并不想根据这点毫无条件地一概否认。同样，我也并不絕对否认下面的說法：所謂某些卓越的人物生来就具有某些特殊才能，甚至能做出十分异常和惊人的事情来。我願意相信其中有几分眞实，可是我只願意說，这一切所謂神兆、神迹和一切实际上是人做出来的最奇妙和最惊人的东西，完全是自然現象，純粹是自然力和人力造成的結果。它們所以看来好象是超自然的和神奇的，是因为它們只是在若干原因偶然凑合下、由于大自然的某种偶然作用（自然有时好象显出出人意外的本領）发生的。末了，它們或者是某些人的手艺精巧、动作灵活、技术高明的結果。这儿所指的某些人，是那些掌握了自然奧秘中的某些特殊知識、善于灵活利用时間及机会并且一切都做得熟練的人。眞的，不容怀疑，自然是杰出的工匠，它不断地創造那样惊人的作品，它有时也能够創造非凡的奇迹。同时也不应当怀疑，善于抓住机会、巧妙地利用自然的人，也能够創造出非常的事物来。也应当提一提那些通常用妖法所做出来的奇迹和非常惊人的举动；这些奇怪現象大部分同我刚才談到的那些假神迹一样，实质上是欺詐、錯覚和招搖撞騙行为。

不用説，因为妖道們吹嘘他們拥有足以使人对自己又惊又怕的能力，就相信他們有奇能的一切說法，这是极大的愚蠢。至于談到他們的实际能力，就算在他們所做的事情中，有某一桩事情是奇妙惊人的，那么，毫无疑义，这桩事情也只是由自然的某些潛在性能所导出的自然現象，或是专門从事此道的人手艺精巧、动作灵活、技术高明的結果。

神术方面的情形和妖法方面的情形正好一样。二者都是虛伪的、沒有根据的，因此我也可以說不能认为这一些先知和这些神迹比另一些眞实些。可是，卽使同那些神灵崇拜者一样，假定眞有一些先知和一些神迹比另外一些先知和神迹眞实些，那么，又凭什么特征、什么标志来认出这些所謂眞先知和眞神迹呢？要知道，眞先知和假先知說的是同样的話，他們都自称是上帝感召的和派遣的，他們同样引用自己所謂眞正的神迹来作为这一点的不容爭辯的証据啊；当然，那些神灵崇拜者是辨不淸他們的眞假的。关于这一点的明显的証明是，从开始出現所謂先知的时候算起，几千年以来崇拜神灵的人們毕竟未能彼此达成协議，一致公认那些所謂先知之中誰是眞的先知。因此他們总是分裂成好些个不同的营垒，象我們所見到的，他們互相敌視，每一方面都只承認那些为自己創立教律及仪式的人为眞先知，而认为其他一切先知都是假先知。

举例說，埃及的大人物、犹太人的立法者摩西就是这样的。据說摩西当时創立了这么巨大的奇迹，以致使人确信他和上帝交談过，或者确信上帝随便跟他講話象跟自己的朋友講話一样。摩西在犹太人眼中是最偉大的眞正的先知。他的一些惊人的行为（如果眞如他們所說的那样），在犹太人眼中是眞正的神迹。可是其他的人总不承認这个摩西，总認为他是一个出名的騙子手，認为他的所謂神迹是无稽之談，是招摇撞騙行为。甚至就在当时，就在他本民

族中也并不是全体一致承認他为眞先知，就是在他的自己人中間也有某些人和他爭荣耀。① 关于这点由他的兄弟亚倫及姊妹米利暗对他的埋怨可以証明，也由他所率領的整个民族对他的埋怨，特別是由可拉、大坍和亚比兰[5] 举行暴动反对他可以証明，同时后面这三个人的行动还得到二百五十位长老的支持哩。要知道，如果他們眞的认为他是偉大的先知，那么，他們还会举行暴动来反对他（象他們已經做过的那样），还会这样大胆地来反抗他，那就完全不可思議了。

加利利的耶穌基督，基督徒把他称为上帝打发来的救世主，把他敬为上帝的眞正化身，可是犹太人和多神教徒却把他看成一个失掉理智的狂信者和該上絞刑台的可怜虫。这点連基督徒自己也不能否认，因为头一批热心宣傳他們的宗教信仰的人自己也承認，他們向世人宣傳的釘十字架的耶穌基督，对犹太人来說只是罪恶的誘因，②对认为有关他的傳說都很妄誕的多神教徒来說，则是嘲弄的对象。所有这一切都不能証明他們有意承認他是眞先知或上帝的眞正化身。

阿拉伯人穆罕默德这个著名的东方先知，被这样多的人尊为上帝的最偉大、最热心和最神圣的仆人及朋友，可是在基督徒和犹太人眼中却只是一个假先知、著名的騙子手。

孔夫子在中国被尊为圣人，但在世界其他各国都不承認他是圣人，甚至連他的名字也不知道。加奈和阿弥陀在日本受人崇拜，在世界其他地方則完全无人认識。

在卡帕多基的吉安納城有一个名叫阿波罗尼的人，在撒瑪利亚城有一个名叫西門的人，都是这一类的大妖道和奇迹創造者。其中的一个在罗馬及其他地方因奉为神而著名，另一个則在撒瑪

① 《民数記》，第12章，第1节。
② 《哥林多前书》，第1章，第23节。

利亚被称为"上帝的大能者"。尽管如此，但他們在其他地方却被認为是假先知和騙子手。这儿我不再談其他許多在不同时間在不同地点都力图把自己說成是先知的所謂先知了，例如，象犹太和撒瑪利亚的先知以及四百五十个巴力的先知都是这种先知，与其說他們象思維健全的人，不如說他們象瘋子。同时，我也不談近几百年中那些强使別人說自己是先知的那些所謂先知了，例如，英国的麦尔林[6]，法国的諾斯特拉达穆斯[7]，喀拉布里亚的約阿兴神甫[8]，佛罗棱薩的薩服那罗拉[9]以及其他許多的人都是这种所謂的先知。他們只是在他們本国才有人談起他們，而且，甚至在本国也得不到他們所希望的一致的承認。

由此显然可見，神灵崇拜者和基督教徒虽然竭誠地对待自己上帝的荣誉和宗教仪式，但直到現在毕竟不能达成协議：一致承認所有这些所謂先知之中誰是真先知，认定自己的所謂神迹之中哪些是眞神迹。象我刚才說过的，他們都不能达到这样完全一致的认識，这个事实就是显然可靠的証据，它証明：他們之中无論过去或現在即使有一些比別的較眞实的眞先知和眞神迹，那么那些神灵崇拜者也不能辨出眞假来。而既然他們不能辨別眞假，那么这就意味着，他們断言他們的上帝已通过一些眞先知、一些眞神迹（他通过他們所做出来的神迹）把自己的意旨充分地傳达給人們，是完全无根据的和徒劳无益的。我說他們的这种断言是徒劳无益的和无根据的，是因为他們不能一致确定哪些人是这种所謂眞先知，哪些神迹是这种所謂眞神迹。因为，不可能借另一种未知事物来了解这一种未知事物的眞实性，不可能借另一种更曖昧的情况来解釋这一种曖昧情况，甚至也不可能借另一种未知事物来說明这一种未知事物。

我們那些偶象崇拜者一定会說，那些过最圣洁的生活的、創造的神迹多于别人的先知应当被认为是无与倫比的眞先知，而其他

的所謂先知則不应当认为是眞先知。

可是这个答复一点也不比前面那些答复显得更有理由。(1)至于生活圣洁，那么誰能同意这种圣洁呢？再沒有比这种圣洁的幌子更加不可信的东西了。照基督的話来說，狼常常披着羊皮，恶行常常以德行作为幌子。因此，人們常常戴着假面具以便更容易哄騙别人。因此，虽然有时候这些所謂先知的道德面貌比另一些所謂先知好些，但这种表面上的道德也絕对不能証明：和其他的人比較起来，他們是眞正受上帝感召的、受上帝派遣的使节。(2)即使某些神迹比另一些神迹更大、更惊人和更可怕，那也不能根据这个特征就判断它們比另一些神迹眞实些。要知道，象任何科学和艺术中都有学問較好、技术較熟練、动作較灵活、手艺較精巧的专家和导师一样，那些所謂妖道和神迹創造者的情况正好与此相同，他們的神迹实质上只是自然原因的自然結果，他們之中有些人可能比其他一些人較熟練、較灵活、較精巧。同样，在这些原只是騙子手的所謂先知之中，有些人可能方法比較熟練、比較狡猾。既然这样，而且这也又用不着怀疑，所以，說他們之中这些人能比另一些人創造較大的神迹，也就不足惊奇了。

而且，产生这些所謂神迹的时間和地点的某些自然条件，以及产生这些所謂神迹时在場的人，都能有力地促使这些神迹比在另一些时間和地点的条件下和在另一些人参加下所产生的神迹显得更大更惊人。这是毫无疑問的，因此，根据这些标志絕不能眞正辨别所謂眞先知和假先知、所謂眞神迹和假神迹。所以，不能說，上帝眞正地或者充分地通过他們把自己的意旨启示众人。这一点是这样地无可爭辯，以致我們的基督徒在經过合理考虑后也不能不同意这一点。要知道，他們的基督就坚决阻止他的門徒相信这些所謂先知、妖道和奇迹創造者，而不管这些人在他們面前能創造出多么巨大的和多么多种多样的神迹和預兆；基督对自己的門徒說：

假基督和假先知都会起来，他們誘惑許多人，他們創造这么大的神迹和預兆，以致連选民也有受迷惑的危險。关于这一点我这样警告你們，因此，如果他們叫你們做这个或那个，去这里或那里，你們都不要信，都不要做。① 可見，按照基督徒的最偉大的先知（基督徒甚至称他为自己的神、为上帝派来的救世主）这种明显的說法来看，即使是最大的神迹也决不是真实性的充分可靠的証据，因为象基督自己所承認的，最大的神迹也可能是假先知做出来的。因此，他阻止門徒們相信它們。可見，不能說上帝利用这些所謂真神迹把自己的意旨充分地向众人启示，因为归根到底不能相信他借可能是騙子手做出来的、决不应予以信任的神迹把自己的意旨充分启示給众人。

而且，即使假定某些神迹有时候真正是某一个神灵的全能創造出来的，那么这些假想的神迹也絕不是真实性的証据，只有对于那些亲眼見着这些神迹的創造情形的人和作为神迹的目击者的某些人来說，才是真实性的証据。此外，还应当让这些目击者充分了解創造神迹的人是否誠实，让他們适当地了解那些被认为其中可能有真实神迹的动作的詳情細节。因为，如果这些目击者不充分了解那些創造这些神迹的人的道德品质和誠实性，那么他們在合理地考虑时就不能信任他們的言行。此外，如果他們不充分了解这些假想的神迹的全部特殊情节，他們就不能完全确信和合理地断定，这是一些真正神奇的和超自然的动作。因为毫无疑义，真正认識某个事实全靠真正认識这个事实有关的某些个别情节来决定。所以，只要給这个事实添加它所缺乏的某种情节，就足以把它搞成完全另外的一种样子。同样，只要删除或变更某种情节，也足以把这个事实完全搞成另外的一种样子。因此，如果不好好地

---

① 《馬太福音》，第24章，第11、26节。

了解那个被看作神奇現象的現象的全部情节，或者如果不好好地在它中間看出它所沒有的情节，那就不能合理地判定它。如果毕竟作出了判断，那就必然有犯錯誤和造成假判断的危險。用不着怀疑，正只是由于这个原因，使那么多的重要人物在这方面受騙并使他們过分輕易地把这样一些事实，即把他們本身也认为自然而平常的一些事实（如果他們好好地了解它們的情节并且不在这中間人云亦云地找出其实沒有的一些情节来的話）看成神奇的和超自然的事实。

可見，即使假定偶尔出現这样一些似乎眞实的神迹，那么，它們也只是对于那些亲眼看見神迹創造情形的人，或如我所說过的，只是对于那些目击神迹的人以及对如我所指出的，不完全了解必須了解的一切情节以便进行正确判断的人来說，才是眞实性的凭証。既然如此，那就当然不能說，上帝用这个方法把自己的意旨充分告訴了众人。因为亲眼看見这些神迹的創造情形的人是很少的，能够清楚地发覚和认淸与神迹有关的全部情节的人也是很少的；可見，相信这些神迹就是粗心大意的行为。我說，人很少——指的是亲眼看見这些神迹的群众很少。我說，目击神迹的人和能够发覚及认淸与神迹有关的全部情节的人是这样少——少到几乎不值得一談，而在这少数目击者中間，能够信任神迹創造者的道德品质及其誠实性的人，以及能够保証眞正了解这些所謂神迹的一切特殊情节（为了正确地判断必須了解这些情节）的人，則格外稀少；或者最好还是說一个也沒有。我說，眞正了解这个并且能够正确地判断这个的人是很少的；相信他們的話就是荒謬行为；設想全能的、无限仁慈、无限賢明的上帝会通过这样曖昧、可疑、虛幻和不可靠的途徑来把自己的意旨充分告訴众人，是多么的荒謬！认为无限仁慈、无限賢明的上帝願意这样做，也是荒謬的。

可是，他們向我們提出异議說：就算眞的只有不多的人是眞神

迹的目击者，只有不多的人完全了解那些神迹創造者的誠实和圣洁的品质，就算能够或有可能研究和分析所創神迹的全部細节的人更少得多，但是上帝毕竟用这种方法把自己的意旨充分告訴了众人。他們还对我們說：这不多的人是聰明誠实的人，創造神迹时他們在場，他們了解創神迹者的圣洁品质，后来他們把他們所見到的和所知道的神迹的眞实性的充分的凭証傳达給那些什么也沒見到和什么也不知道的人。可見，什么也沒見到、什么也不知道的人如果要充分了解眞实性，就应該对眞实性具有信心，并坚信这头一批目击者对他們所說的一切。这样一来，这些人就以上述凭証为根据完全熟悉和相信了他們所信的一切和所做的一切，而后自己又教导和他們自己一样的另外一些什么也不曾見过、什么也不熟悉的人。而后者又同自己受別人教导一样，教导其他的人。他們告訴我們說，这样一来，对眞理和对神意的认識就迅速傳达給許多人，那許多人又把这种认識傳播到其他一些地方——从一个地区到另一个地区，从一个国家到另一个国家，最后一直到差不多傳遍全世界为止。正象这种认識一省又一省、一国又一国地被傳播着一样，这种认識也仿佛一代又一代地被依次傳遞下去，傳至无数世代。我們那些崇拜上帝的人說，这样一来，上帝已把自己的意旨充分告訴了众人，所以不願意听从上帝意旨的人就不能借口自己不了解而原諒自己，因为所有这一切已都随时随地充分傳达了。

可是，根据某些人对他們說，上帝把自己的意旨告訴了他們；或者因为他們听說有过某些先知，即上帝把意旨告訴了他、由上帝特派他来創造許多奇迹及預兆以証实自己言論的眞实性的圣洁的先知，因而就确信所有的人都充分受到了教訓并熟悉了上帝的意旨，——这簡直是自欺！我說，設想有这类的事情就是自欺！如果这样空洞的借口还有一点儿可以接受的理由，那么在类似的空洞的借口下，还有什么不能叫人們領会明白的呢？任何騙子手都容

易利用这样的借口叫人們相信他所想到的一切，只要人們願意听他的話！任何人，特别是远方来的人，都可以引証神的启示并捏造神迹以加强自己的謊言。如果这些捏造的神迹和虛构的启示足以使听到的人确实相信它們，那么这些听者，会陷入什么样的境地呢？他們将不得不相信一切讲述神迹和启示的人，将不得不象相信无可爭辯的和极其重要的眞理一样，相信他們无数的臆造和日常的謊言。

例如，有这样一个傳說，說犹太曾經有过这样的一个人，他自称是上帝的儿子并創造了神迹和預兆，难道根据这种說法，就可以叫一切見过他和沒有見过他的人，甚至住在离他极远的地区的人，在过了几年甚至几百年后都要同見过他的人一样，必須相信自己并不熟悉的某些人关于那个人所讲的一切嗎？現在，时間已过了几千年，空間相隔几千哩，难道地球上許多民族还必須相信陌生人在宗教和关心拯救世人灵魂的漂亮幌子下所讲的一切嗎？如果他們不盲目地相信这些陌生人对他們所讲的一切，难道他們就注定要受苦难并永远堕入地獄受可怕的烈火焚燒嗎？基督徒先生們，如果你們一心坚持这些信念，那实在是精神失常啊！为了更好地让你們认清你們自己的狂妄，我假定你們那儿来了几个从外国来的陌生人，譬如說来了几个从二、三千哩以外的中国或日本来的学者和僧侶。如果这些善良的外国牧师郑重地对你們宣称，他們从远方来只是激于拯救你們灵魂的热忱，只是激于教导你們了解他們所謂神圣宗教的圣礼和仪式的願望，然后开始向你們叙述他們自己的至圣孔子所創的一切神迹，蓄意說服你們接受他們的宗教，而放弃自己的宗教；那么，你們开始会为这样的新鮮事情而十分惊奇；可是后来因为他們继續談話，你們发觉他們想驅使你們信奉他們的荒謬可笑的圣礼，遵行他們的毫无意义的迷信仪式，尊敬和崇拜他們的假神的偶象（因为他們走了这么艰难而令人疲乏的路程，从远方想

起到这儿只是为了向你們讲这么些愚蠢話），难道你不笑他們愚蠢，不說他們是些有点神經失常的狂人嗎？不用說，你們完全是对的，因为从他們那方面来說，他們从远方来只是为了使你們嘲笑他們自己和嘲笑他們的所謂圣礼，这实在是精神錯乱的瘋狂行为；同样，从你們方面来說，认为你們必須相信他們关于所謂神迹和神圣宗教方面所讲的一切，这也是极不理智的行为。但我想你們不会愚蠢到认为必須相信他的胡說的程度。① 在这样情况下，你們也得承认，你們认为似乎必須相信你們的牧师向你們傳达的、仿佛来自上帝的一切，这是錯誤的；认为世間一切人士都必須相信你們的牧师在傳达神意的幌子下所讲的一切，也是錯誤的。如果伊斯兰教教士、中国教士或日本教士到我們国家来企图使我們相信，为了拯救我們自己，必須相信他們的偉大先知穆罕默德或相信至圣孔子，幷遵守他們的神圣宗教的規定及仪式，这是狂妄行为；那么，毫无疑义，你們的牧师和教士冒生命的危險前往一些遙远的国度里企图說服人們相信他們所讲的那些滑稽可笑的和毫无道理的事物，象他們正在做的那样，其狂妄程度就一定不亚于前者。

我已說过，断言人們只要他們的熟人或陌生人对他們一讲，上帝把自己的意旨告訴了他們，或者告訴別人，又由別人告訴了他們，人們就会充分了解上帝的意旨，这完全是妄想。我重复說一遍，这样設想就等于自己欺騙自己，因为盲目地相信別人关于这点所說的一切，还不等于了解上帝的意旨。因为，相信一切教条和一切宗教的人是相信騙子手和撒謊者在这方面所讲的一切，幷且是盲目地相信他們所讲的一切，所以，显然毫无疑义，絕不能武断說，上帝用这样的方法让人們充分了解自己的意旨是合乎眞理的。如果一些人由于自己的出身和教养或由于个人利益的考慮，或由于其他

① 梅叶对孔子学說及其传播情况了解得很少，所以这一段叙述幷不正确；为存眞起见，这儿仍照原文譯出——譯者。

某种人性的动机而加入一个教派和宗教，而另一些人則加入另一个教派和宗教，那么，这不是因为他們对上帝的意志的了解强过别人，而是因为他們盲目地相信别人对他們所讲的一切。可見，人們成为基督徒、伊斯兰教徒、犹太教徒或多神教徒，通常只是由于他們在基督教、伊斯兰教、犹太教或多神教中出身和受到教养的。至于我們基督徒，那么，我們之所以成为天主教徒、加尔文教徒、路德教徒，其原因，正象蒙台涅所讲的，① 是和我們之成为法兰西人、西班牙人、意大利人或德意志人等等的原因是一样的。虽然奖善的諾言是一样的，罰罪的威胁也是一样的，但另一种出身和另一种教养，或另一些有关我們荣誉和利益的情节，或另一些特别情节，会使我們参加另一个团体，会使我們怀抱另一些見解和信念。由此可以得出結論：任何让人充分了解自己意旨的神灵是不存在的。

不仅不存在任何让人們充分了解自己意旨的神灵，而且不存在充分向人們显露自己的神灵。不管那些崇拜神灵的人和我們的基督徒能够在这上面說些什么，这也已經是显然获得証明的了。崇拜神灵的人和基督徒认为他們的上帝不仅充分地而且显然地让人們通过自己所有一切不可思議的創造物认識了自己。照他們的說法，只要瞧一瞧天和地，馬上就可以认出創造它們的全能的上帝是存在着的。他們說：天和地显然証明創造它們的那个东西是偉大、光荣、全能和无限善良的，那个东西并不是别的而是全能的和无限完善的上帝。"諸天显示上帝的荣耀，而穹蒼宣示他的双手的大能。"②

一位坎伯雷大主教說："我不能睜开眼睛而不为显示在整个大自然中的造物主的技艺而惊奇！"他說："只要从表面上看一眼，就

① 《蒙台涅論文集》，第 410 頁。

② 《詩篇》，第 19 篇，第 1 节。

能察覚那主宰一切的巨手。”① 可是十分明显，这个論証是完全不合理的和虛妄的，因为如果物体的广延、美观、多样性、多量性和自然界其他一切最奇妙的东西，显然証明存在全能的和无限完善的上帝，那就如我已說过的，誰也不能否认或怀疑这个无限完善的存在物的存在；凡是多少見过自然界最美、最完善的事物，清楚地看見过这些事物的秩序、美丽、堂皇和偉大的人，也就立刻会相信上帝的存在是眞实的。

但是，不算那些否认或怀疑上帝存在的人，甚至在我們崇拜上帝的人們中間也有許多聰明而有教养的人认为幷公开宣称，自然界里面什么最美妙最完善的东西都不能显然証明存在无限完善的上帝。他們认定幷宣布这个是完全正确的，因为理智告訴我們，自然界中一切最美、最完善和最奇妙的东西都只是由自然的运动規律和各个物质粒子的各种不同的相互关系产生出来的，各个物质粒子通过各式各样的排列、組合及变形而成为一切存在的形态。这一切就构成我們称为世界的那个东西；这一点以后我打算更詳細闡明它。我完全沒有輕視世間一切自然現象所具有的某种美观、富丽堂皇和奇妙秩序的意思，但想指出我們的神灵崇拜者时而用他們的冠冕堂皇的和文縐縐的語言贊揚自然現象，以証明創造它們的上帝的全能和无限賢明，时而反过来用不公道的态度对待它，认为一切創造物都是虛妄的和不必要的，幷把它們叫做空虛。“虛空的虛空，凡事都是虛空。”②

因为如果我們說，巨匠所創造的一切都只是虛空，那不用說我們这样做幷不是給这位大艺师增加光采。任何一位这样好的匠人都会因这种瞧不起他的作品的态度而感到受了侮辱，因为含着蔑視之意来評論他的作品，这就意味着侮辱他。但是崇拜上帝的人

① 《神的存在》，第1頁。

② 《传道书》，第1章，第2节；第12章，第8节。

却沒有想到：当他們說一切都是虛空，一切只是虛空的时候(他們常常这样說)，他們就侮辱了自己的上帝。我順便談到这点只是想指明：我們的一些崇拜上帝的人口中所說的一切，远不是或根本就不是和他們本来的論点及見解相符合的。

七九 〔如果存在全能和全善的上帝，就不会有可怜的、不幸的和不完善的存在物〕

因此，我再回到本題来談。我說，我絕沒有輕視自然現象的富丽堂皇和秩序奇妙的意思。如果它們能够引起人們应有的惊奇，那我願更多地贊美它們，也許我自己对它們的惊奇的程度并不会比任何崇拜上帝的人小。我說，我对它們感到惊奇，是因为它們是自然的产物而不是全能的上帝的創造物。从后一观点来說，我一点也不覚得惊奇，因为它們本身虽有令人惊奇之处，可是作为无限善良和无限賢明的全能的上帝的創造物来說，我以为它們并不十分完善。我所以这样說，是因为大多数創造物显然有着缺点和不完善之处，甚至有着恶德，是因为它們还遭到不幸的境遇。

让我們那些上帝崇拜者去贊美世間可以看到的一切有形物的美丽、堂皇、精巧和秩序吧！爱怎么贊美就怎么贊美，我一点也不反对这样做。可是我也必須让他們认識并承认这些东西很脆弱，缺点很多，而且一切有生命的东西还遭受着許多苦难和不幸。因此我說，拿自然界一切最美丽和最奇妙的东西来証明存在全能的和无限善良的上帝，并不象拿很小的灾禍来証明上帝并不存在那样明确。正如我已經說过的，作为这点的显而易見的理由，是自然界一切最美丽、最奇妙的东西可以按照自然本身的規律、借自然

的力量产生；而另一方面，說在某种創造物中竟有某种惡德和缺点，或某种創造物竟因某种灾禍而受苦难，而这种創造物，象崇拜上帝的人所讲的，都出自无限善良、无限賢明的全能的上帝之手，这是不可思議的。可見，虛弱、疾病和死亡，尤其是惡德、殘暴行为以及在各种創造物中造成惡德、缺点或灾难的一切东西，都証明了能够預防这一切灾禍和不幸的上帝是不存在的。甚至拿几种小生物来說，情况也是这样的。举例說：蒼蝇、蜘蛛和蚯蚓都是微不足道的生物，不費什么气力就可以把它們踩死。从容易踩死这一点就完全足以証明它們决不是无限善良、无限賢明和全能的上帝的創造物。要知道，如果它們是上帝的創造物，那么不用說，上帝会热心保护它們而且一定会帮它們預防任何灾难。能不能說上帝創造这些微不足道的生物，是为了能看見它們受苦难并使它們能够让人用脚踩死，从而获得愉快呢？这是有損于上帝的全能和无限善良的本性的，因为上帝是能够叫它們預防一切灾难并按照它們本性使它們获得一切幸福的。在罗馬皇帝多米齐安的惡德中有一种惡德是他用針尖刺死蒼蝇来作消遣，并吹嘘自己手法灵巧。因这位皇帝这样无聊和可笑地消磨时光而譴責他，是十分公道的。从这一点还可以看出这位皇帝是凶惡和殘忍的。但是，能不能說（或者仅只想一想），这样的娛乐跟上帝的崇高、偉大、全能及至善相称呢？能不能說，他創造蒼蝇、蜘蛛、蚯蚓是为了能看見它們受苦难和被脚踩死呢？当然不能这样說，这与上帝的无限优良的品质是完全不相符合的，因为上帝本来就可以很容易地叫自己的一切創造物都幸福和完善，本来就可以依照每种創造物的本性和种类来創造它。不能认为他只不过有意使它們中間的某一个不幸；实际上，要是眞有全能的、至善的和大智的上帝来創造它們，那么任何一个創造物都应該是完善的和幸福的了。

我可以用信徒的首領圣奧古斯丁的說法来証明这点，圣奧古

斯丁肯定說，在公正的及全能的上帝的統治下，如果創造物是应該获得幸福的，那就沒有哪一个創造物是不幸的。这也是罗馬教会的主要論点，后者在一份人民祈禱文中說，如果教会中不摻入不义的事情，則任何不幸都不会降临教会(在大斋期內头一个星期五举行弥撒时所用的祈禱文)。我补充說，在公正的和全能的上帝的統治下，任何一个創造物都絕不应該是不幸的，因为上帝完整地、按照自己的心意一个一个地創造了它們，同时上帝也会用自己創造它們时那样的仁爱、善良和全能来注意保护它們，使它們永远保持尽善尽美的状态，任何时候都不让它們遭遇不幸。既然假定存在至善的和大智的上帝，既然沒有一个創造物会遭遇不应得的不幸，那就可以肯定地和坚决地断言：在公正的全能的上帝的庇护下，沒有一个創造物是不幸的。真的，在这样假定之下，任何一个創造物都决不能成为这样无足輕重的东西，以致可以认为它理应得到不幸；因为关心万物完整及完善的上帝，也会关心完整地保护它們。可見，既然全能的、至仁的和无限完善的上帝曾經創造人类，如我們的基督徒所說的，并使人类处于精神和肉体都完善的状态中，既然上帝創造他們，如基督徒所断言的，使他們处于无罪的和圣洁的状态中，以便使他們在人間或天堂都永远是幸福的；那么，上帝就决不会让他們得不到天道的援助，得不到神灵的庇护，也决不会容許他們陷入恶德或罪恶之中。因为至善、至智和全能的上帝絕不会舍弃他这样寵爱、这样特别施仁施誼的人。关于这点我們的基督徒在自己的一份祈禱文中已断言过了。那里面說：“上帝决不会不領导那些領受他的友誼及寵爱的人”(五旬节后第八周对上帝的祈禱文)。所以，在无限善良、无限賢明和全能的上帝的領导和教导下，无論是人也好或其他創造物也好，都决不会不幸。

同时，我也可以拿我們基督徒所謂圣經本身的証据来証明这点。圣經中肯定地說：他們的上帝和世人、和田野的走兽、和天空

的飞鳥、和地面的爬虫，卽和一些有生命之物立第一約。他在这个假想的約中应許結束他們的苦难和劳累，让他們生活在可爱的安宁中和十分幸福中。"那一天我必与人們、与田中的走兽、与天空的飞鳥、与地面的爬虫立約，我必定折断弓劍，消灭战爭，让它們睡得安稳和有信心。"①

因此圣經中又說，上帝消除人們中間的一切不义，让正义永远統治大地；② 任何一个生物也不会危害另一个生物，小孩将和野兽一同玩耍，狠和綿羊羔、獅子和犍牛、蛇与雛鹅将和平地住在一块，并且这个挨着那个身旁安然无恙地吃草。③ 在同一书中还說，世間将沒有不义，一切的人都将得救，都将成为正直的人。在上述圣經中还說：野兽頌揚上帝并向他致敬。④ "田野的走兽必尊重我，龙和駝鳥也必如此。"与这点相符合，圣經另一个地方又說：那时上帝将亲自与人們同在，他拭去人們的眼泪，人們将不再有死亡，不再有呻吟、哭泣和痛苦；因为一切灾难过去了，无論为了自己的荣誉也好，或是为了自己的創造物的幸福也好，上帝都要使万物更新。⑤

总之，按照这一切証据来說，显而易見，在全能的、至善、至公的上帝的統治和庇护之下，世間原不应有任何灾禍；在这种情形之下，任何一个創造物也不应該是不幸的、不道德的或有着任何缺点的。因为一切創造物都直接出自創造它們的絕对完善的上帝的全能的手，而上帝并不願意創造任何坏东西，或願意自己的創造物带有缺点。关于出自我們基督徒所謂圣經中的上述的証据，我們提出下面几个来着重地談一談。那里面說，上帝使万物更新，把它們引入更好的境况中，消除它們中間一切現在认为坏的和不道德的，

① 《何西阿书》，第2章，第18节。

② 《但以理书》，第9章，第24节。

③ 《以賽亚书》，第11章，第6节；第65章，第25节。

④ 同上，第43章，第20节。

⑤ 《启示录》，第21章，第3－4节。

甚至消灭死亡、痛苦和一切能危害他的創造物或引起灾禍的东西。但是要知道，这就等于承认事物原来就应該創造得更好些，或一开始就应該造成較好的秩序；所以这就等于承认它們是創造得不够好，并且造成的秩序也不够好。要知道，如果它們一开始就被創造好并造成了相当好的秩序，那么它們自然不需要上述那几位先知来談这种想象的和奇迹式的改变。可是，我們的基督徒自己欺騙自己，他們白白地在期望这种改变。因为，无限善良和无限賢明的全能的上帝一开始就已把万物安排得十分完善，就已在它們中間造成应有的完滿的和模范的秩序。要知道，不能設想，无限完善的上帝可以在这个时候賢明些、有远見些和做得精巧些，而在另一个时候則差些；或者他在第二次創造中所創造的东西会比第一次創造的創造得好些。

总之，人們认为世間一切有形物都必須改善和改变，认为它們充滿着恶德和缺点，认为生物在无可逃避的死亡、痛苦、疾病和生活中其他一切灾难的压迫下，都是不幸的，人們都以下面的期望(纵然只是空虛的期望)来自慰：认为有朝一日一切将达到絕对幸福和絕对完善的境地，在那种情况之下，任何恶德、缺点和不完善之处都可免除，任何苦难和忧愁都可以摆脫。既然人們承认这些，那么他們也必須承认这些东西一开始就不是无限完善的上帝用全能的手創造的。因为，如果是上帝創造的，上帝就必然一开始就会使它們达到它們应該达到的那个尽善尽美的状况，必然会使它們永远保持他創造它們时所达到的那个尽善尽美的状况。

然而过去和現在都不曾看見过有什么神灵承认履行这种漂亮的諾言和对世間有形物实現这种有益的改造和改正是自己的职責。从許下这个所謂漂亮的諾言的那个时候起，已过了几千年，履行諾言的期限早已到了，但是并不見履行。这也是明显的証据，它証明这个諾言并不象我們基督徒們所說的那样是来自神灵，而只

是来自某些企图愚弄人們、狂妄而无耻地以全能的上帝的名义向人們說話和作諾言的騙子手。这或者是来自某些瘋狂的幻想家和活見鬼的人，他們把自己的空想、幻想和梦景当作神灵启示。由此我可以作出結論：要是世上这一切有形物都是完全完善的上帝用全能的手創造出来并为它們造成了良好秩序，那么在它們身上就一定不会有任何毛病和缺点；而任何生物也絕不会受到这样多的灾难和痛苦。因为世上有形物显然充滿着毛病和缺点，而其中那些賦有生命的东西則由于令人伤心的必然性不得不死亡，不得不遭受各种疾病、灾难和痛苦，到头来还是陷入可悲的死亡中。所以，这就显然証明它們不是完全完善的上帝用全能的手創造出来的。所以，我說用世間一切最美妙和最令人惊叹的东西来証明存在全能的上帝，并不象用現存的最小的灾难来反証这点有效，这是对的。归根到底，正如大家都知道的，偶然的机会有时可能产生某种好的和完善的东西，有时也可能創造某种美妙和善良的东西，可是无限完善和全能的上帝則只应創造完善的东西，而决不能容許有任何灾难和缺点存在。

我們的基督徒曾試图答复这个論証。他們宣称上帝不是打算在現在就在这个世界上来履行关于普遍改造自己一切創造物的諾言；他只是在人們死后在天堂上来順利地履行自己的一切神圣諾言，而且只对那些毕生忠誠地奉祀他的人才履行諾言。不用說，这个說法显然和圣經的原意相矛盾，因为圣經上曾明确地說，这些諾言应在这个世界上履行，而且还不应迟緩地履行，这一点只要讀一讀圣經上談到这个問題的章节就可以看出来。因此我可以肯定地說，这样把上帝的諾言变成幻想的东西，把諾言的履行改到这样一个永远都不会到来的时間，改到一个誰也不能前往打听、不能从那儿得到一点消息的地方，这实在是愚弄世人。要是諾言眞的出自上帝，那么，把上帝明确的諾言的履行改到这样的时間、这样

的地方，这是迷誤，是可笑的自欺。任何一个撒謊者，任何一个愚弄人的騙子不能为自己的好处而說这种鬼話嗎？任何一个騙子不能作这样的諾言嗎？不用說，他們之中的任何一个人都可以作很多的諾言。这就可以明确地揭穿上述一切諾言的虛妄性，就可以指出那些替諾言作这种虛妄解釋的人是不合理的，就可以說明那些把自己的希望寄托在諾言上面的人是愚蠢的。这一切都明确地証明了任何神灵是不存在的；一切关于存在神灵的說法都是在撒謊、自欺和招搖撞騙。可見，不应当說，无形的上帝可以借世間的有形物来了解其存在；相反地，应該說，这些有形物还显然証明了沒有什么上帝存在，因为这些有形物如果眞正是无限善良的全能的上帝亲手創造的，那它們就不可能这样充滿着毛病和缺点，也不可能安排得这样糟糕。

同时，这点也可以用普遍缺乏天道的这个現象来証明。这个現象从一切决定于偶然性的这一事实可以明白地看出来。很显然，决不是完善的理智在指导和支配一切，因为我們經常可以看到，一切事物在形成和进行的过程中并不存在任何显著的合理性和規律性，旣沒有善恶的区别，也沒有考虑到功勛、正义性和自然眞理。

是的，我們每天看到这点。誰也不能否认这点，甚至也不能否认这是許多人陷入魔道的重要的借口，这些人在这个借口之下变得越来越坏，越来越恶了。我們基督徒的所謂圣經就証明了这点，那里面肯定地表明了这种見解。圣經諸书的作者中有一个說：“一切事情对一切人都是一样，正直的人和不正直的人同一个命运，善人和恶人、献祭的人和不献祭的人也都同一个命运。”他又說：“篤信宗教的人的境况怎样，有罪之人的境况也怎样，起誓的人怎样，怕起誓的人也怎样。”他继續說：坏事降临众人身上，众人同一个命运，因为人心充滿着邪恶与愚妄。他又往下說：我又轉身来看，我看見太空之下，在賽馬場上得奖的不是那些在竞賽中跑得快的人，

胜利也不归他們；并且那些賢明过人的人未必得財富，学識过人的人未必得权势和尊荣：一切都决定于时間和机会。[1] 如果智慧的和完全完善的上帝担任了領导和管理一切自然物及人类事务的責任，那他就不能让它們受偶然机会的支配，象現在发生的情形那样，而会按照公道与智慧安排它們。而因为看不到任何正义性与智慧，看不到对这些現象的任何公正审判与处理，因为它們都只是偶然作出来的，所以这是显然可靠的証据，証明了它們絕不是由完善的理智在領导它們。

可是他們也許会說，这一切被认为是偶然造成的并决定于偶然的事情，事实上是天意决定的，天意支配偶然本身，迫使命运落得象天意所希望的那样。但这是絲毫沒有根据的，因为偶然并不遵守任何規則，它总是盲目地走自己的道路；它旣不分析原因、結果，也不区别时間、地点和人物，因此，为了盲目地碰运气，它不需要最高理性的指导。作为它不需要这种虛构的指导的証明是：即使假定理性的力量不指导它，它还是继續照自己的行程前进。此外，如果我們断言最高理性指导自己的創造物指导得这样糟糕，以致在这种指导中看不出任何預見性、智慧和正义性，那我們就侮辱了最高理性。可見，不能說，偶然作出来的事物是处在最高理性力的指导下的。旣然連在自己的运动和行动中最有节制的最經常的事物也看不出它們是处在这种本原的指导之下，那怎能說偶然作出来的事物是处在最高理性的指导下呢？当然，不能这么說，这点是看不見的。相反地，倒可以看到它們不知道自己走向哪儿，不知道自己在作什么，而只是盲目地遵循着自己慣常的行程。举例說，水在自己所在的地方总是沿着緩坡自自然然地、不停地流动着，它盲目地循着自己的流向流动，并浸湿自己流程中所碰到的一

① 《传道书》，第9章，第2、11节。

切。恰好同这一样，火焰总是向上，它盲目地燃燒焰头所及的一切可燃物。太阳和星星也是这样照着自己慣常的軌道經常地正确地在运行着。太阳用自己的光輝盲目地照耀整个世界。一切动物和植物也是这样按照各个品种的不同情况在一定的季节、一定的日期自自然然地产仔、結果实或生产各种产品。自然界其他事物的情形也是一样的。誰也不能說这些都是上面那些东西有意識地存心作出来的，因为不屬于动物界的东西虽然在运动着和动作着，但它們都沒有意識到自己所起的作用。誰也不会說动物受孕并生出小动物是由于什么有意識的本原，因为它們甚至連自己軀体的最小一部分是怎样构成的也不知道。要知道，軀体各部分都是无意識地构成的。可見，一切物体都是盲目地运动着和动作着的，虽然它們的运动和行动都很經常。根据这点我們可以說，一方面存在着一些自然原因，它們由于协調性，由于它們同一切动作有自然的、似乎必然的联系，所以总是有規律地并且好象必然地进行着同样一些动作；而另一方面又存在着一些偶然原因，它們由于同自己的动作并沒有自然的和必然的联系，由于这种动作常常取决于某些并不經常在同一时間、同一地点互相配合、而只是有时偶然巧合的原因或情况，所以它們不是有規律地进行同样一些动作。所有这一切原因——这些也好或那些也好——同样在自己所造成的一切事物中盲目地运动着和动作着，因此，它們不分时間、地点，不論后果为禍为福到处都起着自己的作用。

說最高理性指导着这一切事物的运动及行动，这是純粹的自欺和对人类智慧的捏造。这种捏造是毫无眞正的根据的。因为显而易見，这一切是可以借某种物质的动力自自然然地产生的，物质动力到处盲目地起着作用，它不知道自己做什么，也不知道自己为什么要这样做。比如說，在上面引述的許多例子中，火漠不关心地燃燒着火舌所舐着的一切，而它自己并不知道自己燒了什么。它

把粘土燒硬，把蜜蜡燒軟，把生鉄燒得通紅，并使烟筒因炊烟变黑，可是它并不知道自己做了什么。我在这儿所說的有关到处盲目地运动着和起着作用的物質动力的情况，是每天都可以看到的，而且是任何人都可以亲眼看見的。可是，我們的上帝崇拜者和基督徒所說的仿佛指导着万物的最高理性，却是誰也看不見的东西。他們談到他們看不見、誰也看不見、誰也不知道的那个东西，他們并不能証实它。因而就显然証明，管理这个世界和管理世上一切的最高理性是不存在的。所以沒有任何神灵让人們充分认識自己和了解自己的意旨。如果有这个神灵，那他就不会忘記，象我在前面引用的一切証据所論証的，最低限度要让人們充分认識自己，要提供各种各样的証据来証明自己的全能、公道、无限善良和无限賢明，并且不容許在他的創造物中間存在任何恶事、恶德、不公道、灾难及秩序紊乱現象。他創造了万物并使每一个都适合其本性地达到尽善尽美的境地以后，他就要始終让它們保持良好秩序，尽量賢明而公正地管理它們，并且旣不让它們受偶然支配（象已发生过的那样），也不让它們受带有盲目必然性的命中注定不祥的規律所支配。

我們的基督徒反对这一切論証，他們一方面象我巳指出过的，坚决认为世間上多得几乎不能以数字来計算的美妙事物的美丽、宏偉和秩序已向我們明确地表明：只有最高的理性和无限賢明、无限完善的能手才能創造它們。因而它們只可能是无限完善的全能的上帝手創的东西。他們說，这多么美妙的东西，不可能是自己出現的或者是某种偶然性的結果，或者是一些物質原子或分子偶然結合的結果。一位卓越的坎伯雷大主教法奈龙說道：[1]“我不能睜开眼睛，我不能睜开眼睛而不为那显示在整个自然界的

[1] 《神的存在》，第1篇。

技艺而惊奇，只要約略看一眼，就可以看見那創造一切的巨手。”①他又說：“整个自然表明它的造物主的无限高明的技艺……”他說：“我断言，宇宙本身带有无限强大和无限活动的印痕。我断言，偶然、即不可避免的和不可能理解的原因的盲目的偶然的集合，不能創造这一切。”② 他继續說：“誰相信，荷馬的《伊利亚特》这部多么美妙的长詩不是偉大詩人的天才所創造出来的呢？誰相信字母表里的字母是象骰子一样由于純粹偶然的力量把它們搞乱的，并且它們恰好是偶然地被弄成那种秩序，即弄成把許多偉大事件写成形形色色的和諧的詩句所需要的那种秩序呢？誰相信‘偶然’会这样巧妙地把那些詩句編排起来，以便这样极其优雅地、高尚地和动人地描写每一件事情，并借各人之口說出这样朴素而热情的、适合各人性格的語言呢？”他說：“让哲人們去思考和卖弄聪明吧！他們反正决不能使思維健全的人相信《伊利亚特》除偶然以外沒有它的作家。例如西塞罗就曾經讲过，偶然絕作不出一句詩来，更不要說整个一首长詩了。”③ 他在結論中問道：“这个思維健全的人，他的健全的思維旣然不許他設想这首詩是‘偶然’凑成的，究竟为什么他会相信比这首詩肯定要神妙得多的宇宙却是‘偶然’創造的呢？”

下面是同一作家的又一个比喻。他說：④ 如果你們在室內听到窗帘外面傳来的优雅而和諧的乐器演奏声，你們会不会相信不要动手，“偶然”就能够創造这种乐器呢？你們会不会說提琴的弦会自己排出次序，自己拉紧使自己固定在木块上，木块会自行胶合以便同一些合理排列的洞孔在一起构成完整的琴身呢？你們会不会說，沒有內行去动琴弓，只是由于風的作用就把每根弦撥得这样有

① 《神的存在》，第4篇。

② 同上，第5篇。

③ 《論神性》，第8节。

④ 《神的存在》，第6篇。

規律地、有抑揚頓挫地发出声音呢？一个遇事加以考虑的人怎能眞的怀疑乐器的和声是人手拉出来的呢？当然，他会說是有經驗的手用弓拉弦拉出来的。这个作家还引証了另一些类似的比喻[①]——例如，上面繪有若干人物的非常漂亮的图画以及在无人国发現的已雕成的非常精巧的雕象。同时，他也引用了上等鐘表、按照艺术規則建筑的漂亮房子来作例証。这位坎伯雷大主教說：有一个人，他走进屋子里来，自称是有智慧的哲人，他开始断言这个房子是偶然創建的，并不是人类的劳动使它成为适合人类居住的处所；而且他还借口說，洞穴在某些方面类似房屋，而洞穴不是人掘成的，不是用人类的技能构造的，可見，房子是偶然創建的。对于这样一个人你們将会說些什么呢？他說：对于发这种議論的人最好是把房子的各部分指給他看，对他說：請看看这些院子的門，它們比其余的門都大些，为的是好让人們可以坐四輪馬車进来，这个門寬大到够四輪馬車在出口处打轉身。这架楼梯是低磴构成的，为的是让人們上楼不費力。楼梯的轉弯处也适合于它应服务的每一层楼和每一个房間。房間按一定的距离开窗戶，好让整个房間得到照明。窗戶鑲嵌玻璃，好让風不跟光綫一同进来。窗戶可以随意打开，好让新鮮空气流通。整个建筑物的安排都能防备它免受恶劣天气的危害。人字梁构成尖角的样子，好让雨水和雪水容易从两边落下。瓦片彼此重叠为的是好遮盖人字梁的木架。房子盖了一层又一层，为的是可以使同一地面上增加許多住房，設置烟道可以使四季升火无火灾的危險，并且可以排烟而使那些取暖的人不受烟熏。房間一間一間地分开，为的是让所有的住戶都安居在这儿，各人出入不要經过别人房間，而且把主人房間安排在主要位置。你們在这儿还可以看到厨房、儲藏室、馬廐和馬車棚。房間里

① 《神的存在》，第7篇。

摆着睡覚的床鋪、坐的椅子和靠它来写字和吃东西的桌子。你們对这位哲人說，可以认为这幢房子是在某一个有經驗的建筑师指导下盖起来的，因为其中一切都是結构匀称的，使人方便的，惹人喜欢的，令人感到亲切的。同时还可以认为在他領导之下的建筑工人，都是出色的工人。可是，这位哲人完全不同意这点，說你們只是巧妙地在欺騙自己。不錯，这幢房子样子叫人愜意，惹人喜欢，各部分构造匀称，使用方便；但它同它匀称的各部分是自然而然地出現的。它是偶然按这样优美的次序把磚石收集在一起，砌成牆壁，收集木料构造屋架，开了窗户，装了楼梯的。請你們不要以为是人手在这里面参加了任何一份劳动。人們只是当他們发現这个建筑物是現成的，里面有他們能够用来为自己造福的东西的时候才利用它。一切被他們认为是所謂建筑师設計的东西，都不过是后来推测的結果。这幢房子，結构是这样端正匀称，設計是这样完美无瑕，其构成却正好同洞穴的构成一样。人們发現它是現成的，就利用它，正好同在荒野中碰到大雷雨时发現岩下有洞穴因而利用洞穴一样。这位坎伯雷大主教問道："这个古怪的哲人既然这样頑固地坚持这幢房子不能証明是匠人的手艺，那么对于他，你們认为怎样呢？"他說："我們讀过有关安菲昂的傳說，这个人借神妙的手風琴的力量使石头按匀称的次序竖立起来，这一些叠在另一些上面，終于建立起特維城的城牆。我們会因这种含詩意的揑造而感到可笑，可是这种揑造还不象我們哲人的假想那样难于置信。在万不得已时还可以設想，手風琴的力量可以促使某些物体进行局部运动，由于自然界中我們认为奇怪的不可理解的某种隐秘的屬性，使它能够按一定的序列、一定的配合方式移动石头，因此在建筑物結构中就出現了某种規則性。这个解釋虽然乱人理智，可是它到底还不象哲人所說的那样妄誕。說是石头仿佛自己能够磨平，自己会走出采石場，自己会紧紧地一个叠一个，自己会

塗上为粘合在一起所必需的水泥，自己会建成一間一間的房間，自己会在自己上面架屋架，会用瓦盖住整个建筑物；有什么比这种想法更加荒謬的呢？”这位坎伯雷大主教說道：“要知道，甚至連一些刚刚牙牙学語的小孩子，如果听到别人郑重地把这种无稽之談告訴他們，他們也会笑起来的。”

以上就是这位坎伯雷大主教还算认眞地提出的例子和比喻，在这些例子和比喻中他似乎找到了明显的証据，証明了有最高的和完善的理性存在，有創天造地、創造我們在天地間所見到的一切的无限賢明和全能的巨匠存在。可以說，实际上这就是他和我們的一切上帝崇拜者对于維护和捍卫自己所謂确实存在全能全善的上帝这个論点所能够想象出来的最重要的說法。至于談到他們从自己关于这个全善存在物的观念和从我們关于“无限”的自然观念得来的其他似乎显明的証据，以及其他类似的証据，那么毫无疑义，这一切都完全是自欺和詭辯。

他們是怎样把这些詭辯告訴我們的呢？他們說：① “应当认为万物显然都只是包含在万物的观念中的那个东西，这是所有科学的一般定理。可是，存在显然包含在上帝，即无限完善的存在物的观念中，可見，上帝这个唯一无二的无限完善的存在物是存在着的。”我們的新笛卡儿主义者认为，仅仅在这个簡短的議論中就含有存在他們的上帝的显明証据。他們也同样借我們的关于无限的自然观念来証明上帝的存在。这位坎伯雷大主教說：② “我有无限的观念。我不仅有无限的观念，而且有无限完善的观念。完善和善良是一个东西，善良和存在并沒有区别。是无限善良而完善的就意味着是无限的。我从哪里去抓住这个观念呢？③ 这个观念高

---

① 《眞理探寻》，第2、4卷。

② 《神的存在》，第379、382頁。

③ 同上，第383頁。

过我，高到这样的程度：它无限地胜过我，它使我惊奇，使我在自己的眼前消失，为了我，它把无限性变为眞实性。它在哪儿呢？我从哪儿去抓它呢？从无中抓它嗎？什么有限的东西也不能产生它，因为有限不能产生无限的观念，有限和无限是有着无限差别的。如果无不是无限的，而有限（无論它多么大）都不能产生眞正无限的观念，那么，无又怎样給我产生这种观念呢？”他說[1]：“但是，我显然不能給自己产生那种观念，因为我同其他我能有概念的东西一样，是有限的。我不仅不懂得我如何創造无限，如果它实在不是这样的話，同时我也不能理解，在我外面的眞实的无限性怎么能够在我的智能有限的情况下把自然界无限的类似物深深地印入我心里呢？可見，应当想到，无限的观念对我說是外来的，但我对于它能够傳播到我身上很覚得奇怪，因为我又間到我的这个无限性的奇怪的观念，它来自无限性本身并且一点不象什么有限的，它是哪儿的呢？它在我身上，它是某种比我大的东西。它对我似乎就是一切，而我則是微不足道的人。”他继續說：“我不能忘記它，胜过它，貶低它或反对它。它在我身上，我不把它放在自己身上，我只是在自己身上发現它。我找到它只因为在我追究它的时候以前，它已在那儿。甚至我不想它而在想別的的时候，它不变地留在那儿。我每次找到它，当我寻找它的时候，縱然我沒有找到它，它也常常出現在我的面前。它决不依靠我，而是我在依靠它。如果我弄錯了，它喚醒我，挽救我，糾正我，并使我的見解得到改正。而我虽然仔細看清了它，还是不能对它提出修正，不能怀疑它，也不能判断它。在这点上它責备我并糾正我。”他继續說：“如果我覚察到的那个东西是向我的智慧作自我介紹的无限性，那么，这就意味着无限完善的存在物存在着。[2] 反之，如果只有无限的类似物被銘記在我心里，

① 《神的存在》，第 384 頁。

② 同上，第 386 頁。

那么这个无限的类似物应当是无限的；因为无限一点也不象有限，并且一点也不可能是它的眞正的观念。由此可見，应当使实在是无限的那个东西自身具有无限性，使那个东西象它并表現它。因而这个神的形象将是第二个上帝，按其无限完善性說它象头一个。它将怎样被領悟并容納在我的有限的智慧中呢？”他继續說：“其次，誰創造这个关于‘无限’的无限观念而把它給我呢？这个‘无限’的无限形象是不是自己形成的呢？它既沒有据以繪成画象的原象，也沒有产生自己的眞实原因。我們陷入死胡同里了。而且这是一些多么奇怪的議論啊！”他說：“这样一来，必然应該作出結論：当我理解它的时候，无限完善的存在物就呈現在我的智慧面前。[1]而因为我理解它，所以这意味着它存在着。但我弱小，智能有限，而又充滿缺点，却能够理解它，这是令人惊奇的和不可理解的。它不仅应当是我思維的对象，而且是我思維的原因，因为它是我的存在的原因并且它把有限提高到无限的思想。”

这位著名的上帝崇拜者和基督徒力图用这种毫无意义的論断来証明：仿佛我們对于无限的自然界的认識，只是由于无限性本身才能在我們身上产生这种认識。按照他的論断，上帝自己是唯一的无限性，因而我們上面提到的对于无限的自然界的认識是上帝存在的眞实的証据。

至于我根据世間一切有形物都有恶德、缺点和不完善之处，而世人和一切动物在生活中都遭遇不幸和灾难，从而得出并不存在这种存在物的結論，那么，我們的上帝崇拜者和基督徒会毫不迟疑地說：如果他們的无限完善的上帝創造万物不一定要它們达到所应达到的完善境地，如果他好象让自己的創造物受不固定不經常的偶然性支配，受盲目必然性規律的支配，如果让自己創造的动物

[1] 《神的存在》，第 388 頁。

生疾病、患重症、甚至不免死亡，如果他允許人間存在各种恶习敗行和不良秩序，存在各种不公道現象及凶恶行为，如果他使維护眞理和无过錯的人受压制，使忠实地崇敬他的正直的人常常遭遇不幸；反之，却让藐視他的律法和敕令并經常誹謗他的、无信仰的人生活在安宁、幸福、快乐、尊荣和富裕之中，一言以蔽之，如果他允許任何坏的或者无論从哪方面来說都創造得不好的生物或无生物存在，那么，所有这些不好的东西之所以被允許存在，似乎是为了由此可以获得某些比較完善的东西。他們据此作出結論：如果上帝允許这些，就不应該惊奇，因为他善于把这一切变成自己的最高荣誉，变成自己的創造物的最大幸福。

八〇 〔駁笛卡儿主义者关于存在上帝的論据〕

可是，駁斥这种見解，指出它的虛伪、无聊、弱点和站不住脚的地方，是很容易的。我們来从我們对“无限”的自然界的认識开始談起。那位坎伯雷大主教和他的一些同道都认为，这种认識比起我們其他一切认識来是較高級的认識，是最高的天性的认識。他們还认为我們之所以产生这种认識只是由于无限完善的存在物本身，即由于上帝本身。同时他們对于下述的这一点感到奇怪：上帝自己怎么会让狹隘的、有限的智慧认識无限，而整个人类的智慧都是狹隘的和有限的。但毫无疑义，对无限的认識不会比我們任何其他的认識更神奇、更令人惊异。要知道，我們是用同一种智慧，是用同一种智慧能力来认識有限和无限，来认識物质和非物质的。要知道，我們是用同一种智慧，是用同一种理性在思維自己，思維上帝和其他一切事物的。我对于下述的这一点的确也感到惊奇：

自然賦予我們这种能力，让我們能够思維、观看、感覚和认識我們所做的一切，也让我們能够思維、观看、感覚和认識呈現在我們感覚面前以及理性面前的一切。对于我們来説，沒有别的什么事物比观看、思維、感覚和认識(虽然不完全)出現在我們面前、出現在我們感覚和理性面前的一切更自自然然的了。但是无論我的哪一个思維和认識我都不知道它是怎样形成的，因此，我的一个最小的认識和我的思維中一个极小的思維都使我詫异、使我惊倒。但是就理解而論，哪儿也沒看見认識无限比认識有限更令人惊奇些、不可思議些和困难些。因为这甚至是与我們每个人日常的內在經驗直接相抵触的。

这儿举个例子来説，每个人都知道、也容易想象俄丈的长度，如果願意的話，也容易想象一英里、两英里或三英里的长度。同时，我們也容易知道或想象那种沒有終点的广延，因而也就容易想象出“无限”这个詞的意义。因为这时候无論把終点或界限設想得多么遙远，你毕竟可以清楚地想象到：这个界限之外总还有什么东西，因此在那儿将有着广延，即不可能有終点的、因而也是无限的广延。

八一 〔我們知道时間、空間和数的自然的无限性〕

我們是很自然地和非常容易地认識广延的无限性的。当然，不管这位坎伯雷大主教説什么，总不能否认我們的智慧能够十分自然地和非常容易地完成由有限到无限的过渡。我們也能很自然地、很容易地认識有限和无限，因此，认識这个一点也不比认識那个显得神奇些、惊人些。正如我們自然地认識广延的无限一样，我

們也能自然地认識数量的无限，我們还容易认識或想象有限的单位数量。例如，开始认識一、二、三、四等等以后，我們就能自自然然地继續想象和认識較大的数，如一百、二百、一千、二千、三千等等。循着这个途徑更进一步，我們就能想象出其他更大的数目来。最后，我們想到我們无以名之的那个数的观念，我們就設想那个数是无限的。还有另一种方法，我們可以根据它认識数或許多个数的总和如何达到无限地步，因为我們已自然地认識到时間的无限性或持續性的无限性。例如，我們开始自然地认識或設想一小时、一日、两日、一月、两月、一年、两年等等。我們同样能够继續設想十年、二十年或一百年，以后我們又容易进而設想一千年、二千年或几千年甚至一万年和几百万年。我們还不能停留在这个上面，因为不論我們設想的几千年和几百万年的数目是多么巨大，我們还是不能不承认这些时間屆滿以后还有时間，甚至还有永远看不到尽头的时間。要知道，在尽量想象所能想象得到的任何时間以后，每次都不可避免地还会留下一种随后而来的时間。这种随后而来的东西毕竟还是时間，并且是一种永远不能有尽头的时間。我們自然地认識存在存在着，我們也不能不承认这点。自然的理性明确地告訴我：时間必定永远存在着，关于这点我已在前面說过了。这样一来，我們就明确地认識时間从未有始，也永远不会有終。这点就显然意味着认識了时間持續性的无限性。通过这个途徑我們再一次认識时間持續性的无限性或时間的无限性。总之，我們循着自然的途徑认識了三种形式的无限，或者說我們认識有三种无限性，卽无限的广延、多数的无限或数量的无限和时間的无限或持續性的无限。我重复說一遍，我們认識这个是非常自然的，非常容易的。

这个认識在我們脑子里是怎样产生的，它就是怎样自然地遵循着我們的理性的。由此就容易看出，这位坎伯雷大主教关于神

秘的和想象的超自然性的这个論断是空洞的、无說服力的和站不住脚的。他在我們的关于无限性的概念中和对无限性的自然的认識中发現了这种超自然性。他徒劳无益地并且毫无根据地推想：他所想象的和所认識的无限性应当在一切意义上、在一切方面、在一切理想的完善境地、甚至在比理想的完善境地更完善的境地里都是无限的。他的錯誤就在这里，因为他在这样創造自己的不存在并且不可能存在的无限观念的时候，他給自己創造了純粹虛构的和幻想的无限观念。因此，我們可以看出，正如他自己所說的一样，他是在自己虛幻的思想中陷入迷誤了，茫然失措了。他的无限观念使他自己惊奇，使他自己沮丧；[①] 他的智慧在这种宏偉場面的面前衰退了，无能为力了。[②] 他說："我带着幸运感垂下眼皮，我不能让自己的視綫忍受它的荣誉的閃光。"他在作出許多无意义的論断以后，說道：[③] "我們陷入死胡同里了。" 这是一些多么奇怪的議論呵！同时他又說："可見，必然应当作出結論，当我理解它(无限)[④] 的时候，无限完善的存在物就呈現在我的智慧面前。"他补充說："但我弱小、滿身缺点而竟能够了解它，这是令人惊奇的和不可理解的。"他說："它不仅应当是我的思維的对象，而且应当是我的思維的原因，它把有限提高到无限的思想。"他継續說："这就是奇迹，是我身上始終带着的奇迹。"他又补充說："我自身是奇迹，我包罗一切，同时我是微不足道的人；我是认識无限性的微不足道的人。为了表示我对自己的惊异和对自己的蔑視，我覚得自己的語言貧乏无力。"

可見，他使人惊奇、贊叹的最大理由就是：他有着"无限"的观

---

① 《神的存在》，第378頁。

② 同上，第379頁。

③ 同上，第387頁。

④ 同上，第389頁。

念，他能够了解"无限"，虽然他的智能狭小、有限，虽然他好象本来就什么也不理解，而且也不应該理解比他的脑子广大的东西；虽然他好象从来就什么也沒有見过，而且也不应当看見比自己眼睛更大的东西。如果不能了解比我們脑子較为广大的东西，那么我們的智能就已經很有限了；如果我們看不見比我們眼睛大的东西，那么我們的視力也就很狭隘而又很短淺了。可是，幸而情况并不如此。我們經常看到、甚至很容易看到几乎是无限多的事物，那些事物比我們的眼睛大得无可比拟。我們也經常这样容易想出并且得到关于差不多是无限多的事物的观念，那些事物也比我們的脑子广大得不可比拟。这就是說，沒有哪个无限性观念或认識就它本身而論应当使我們詫异和惊倒，因为这种观念和认識是这样容易地和自然地让我們領会，象任何其他认識一样。我們应当詫异和惊倒的毋宁是对思維本身，因为我們不理解，甚至不能理解我們怎能得到某种思想或某种认識，并且我們的最小的思想或最小的认識应当比我們所能有的一切思想和认識中的最大的思想和最高的认識还使我們惊奇些。

可是，如果我們不能理解思維和感覚在我們身上是怎样(或用什么方式)形成的，那么最低限度我們对于为什么我們不能理解这点，是能够理解的，甚至对于为什么我們不应当理解这点，也是能够理解的。而正因为我們借思維和感覚来感覚出和領悟到其他一切事物，所以我們不应当借我們的思維和感覚看見和认識我們的思維和感覚，不应当看見、了解和感覚到它們在我們身上是怎样发生的。对于我們来說，知道并确信我們在思維和在感覚就够了，不必去理解思維和感覚在我們身上是怎样形成的。我設想：用我們的智慧、即用我們天生的力量和本事，来思維和感覚，事情有几分象用我們天生的能力和本事通过肉眼来看一切事物和借双手来拿各种东西一样。我們以为事情完全象这个样子，即：縱然我們的

智慧不能理解、想象和完全认識自己，但我們借我們的智慧能理解并完全认識一切事物。我們能用眼睛看見万物，可是不能看見自己的眼睛。正和这个情况一样，虽然我們不知道自己的思想和感覚的本性，可是借自己的感覚能看見一切和領悟一切。

为什么拿东西的手不能拿自己呢？因为它自己拿着别的东西，它自己是起因，好象任何有关抓拿的原理一样，如果可以这样說的話。为什么眼睛能看見一切东西却不能看見自己呢？因为它們自己看見其他任何东西，它們是視覚器官，是視覚的起因。当然，正是因为这点，它們不能自己看見自己，而只有在鏡子里才能看見自己，因为那时候它們仿佛自己在自己身外，所以自己能看見自己。否則它們无論如何不能看見自己，这是因为，如我已說过的，它們是視覚器官和起因。同样，必須談到人的智慧及其思維，因为人凭自己的智慧或自己的思維去思考、认識和領会一切事物。为什么他不能明确地认識自己的智慧、自己的思維和自己的感覚的本质呢？因为他的智慧本身就是他的一切思想、他的一切认識和他的一切感覚的始源，他利用自己的思維和感覚认識和領悟一切事物。对，毫无疑义，原因就在这里。

由此可見，智慧是人的內眼，人利用这样的眼睛观看和认識万物，可是这样的眼睛不应当看見自己和认識自己，因为它是各个視覚、各个认識和各个感覚的始源。我們不能因为人們看不見自己的眼睛，却能用自己的眼睛观看其他一切事物而感到惊奇。同样，我們以为，也不必对人們不能明确地了解自己的智慧和自己的思維的本质，却能用自己的智慧、自己的思維和自己的感覚去认識和了解其他一切事物而感到惊奇；因为人們的智慧是他們的一切思維、一切认識和一切感覚的始源。

有这样一条道德規則，它說：功勛的原理不包括在功勛的概念之內。

談到視覚、认識和感覚也是这样。因为我們已經知道視覚原理不包含在視覚范圍之內，所以我們同时应当設想到感覚原理不应当包含在感覚范圍之內，而认識原理不应包含在认識范圍之內。毫无疑义，为什么我們对我們的智慧的本质，对我們的思維和我們的感覚的本质懂得这样少，其原因就正是在这里。

可是，认識它們的困难不是从那一个方面来的。我們大家都知道、都相信：我們自己在設想、猜想、推断許多事物，对許多事物我們有着概念，在自己的身上有着分明的善恶感覚；对于这点我們无論如何不能怀疑。同样我們知道：我們通过我們脑子，特别是通过我們的大脑去思維、想象和推断。同样我們也知道：我們用眼睛来看，用耳朵来听，我們用鼻子聞香臭，用舌头尝味道，我們用手摸触，末了我們借身体各部分来感触。我們总是在尝試中体驗一切，对于这一点我們是不会怀疑的。

可是，我們也知道：我們对許多幷不存在的事物常常有着概念或者可能有概念。由此显然可見：我們只是由我們凭脑子猜想的或想象的事物的概念，不一定就是这些事物眞正是这样的証据，象我們所設想的那样。只有那些我們不能忘却的必要的概念才眞正是存在这些事物的令人信服的証据，对于这些事物，我們利用我們对它們有了这种概念来认識它們。譬如說，我們不能忘却关于无限广延的概念，如果我們寻思到这一点的話；我們有着关于无限的唯一的概念，幷且我們不能忘記它。这是很明显的証据，它証明了无限的确是存在着的，无限的确是无限的，就象我們所想象的那样。因为我們不能想象这个广延是有定限的和非无限的。这是因为如果它眞正不是无限的，那我們就能够想象它有某些限界，可是，我們不能想象出任何限界来，不能想象限界之外有某种永远指明广延的东西。这是很明显的証据，証明了广延沒有限界，因而广延是无限的。正和这个一样，当我們想着时間的持續性的时候，我

們对于时間持續性的概念就不能忘却。我們不能想象沒有时間，就同不能想象沒有广延一样。可見，这个概念也是很显明的証据，它証明了时間存在着，它不仅現在存在着，而且过去也必然存在过，将来也必然会永远存在；因而就其持續性說它是无限的。于是我們就眞正这样来想象它。

我們从自然地认識这两种无限性起，进而自然地认識他种无限性、即数和多数的无限性；这种无限性必須包含在我刚才說过的两种无限性的統一体內。因为就整个的广延来說，象我刚刚論証过的，广延是无限的，我們必然会看到并且会看清楚广延的各个部分的无限数，例如英尺的无限数、俄丈的无限数以及英里的无限数。显然，任何英里无限数或其他部分广延的无限数都不能等于无限广延，所以为了和无限广延相比需要英里无限数。在时間的无限的和不断的持續性的統一体中，也正和这个一样，我們也必然不仅会看到和会看清楚日子的无限数，而且同时也会看到和看清楚年和世紀的无限数；因为我們这时显然看見，年或世紀的无限数不能等于无限的时間持續性，所以为了和它、即和无限的时間持續性相比，就需要年和世紀的无限数。

在这里持异議是无益的，在无限广延中一定会有比俄丈还长的若干英尺数，比英里还长的若干俄丈数。同样，在无限的时間持續性中，也一定会有比年还长的許多日数，比世紀还长的許多年数。按照这个說法，大过无限性本身的无限性应当是存在着的，即在广延上英尺无限数应当大过同样的广延上英里的无限数。同样，在不断的时間持續性上，日子的无限数大过世紀的无限数。也許会有人說，这与理性完全相矛盾，因为什么东西也不能大过无限性。我来答复这点：在无限广延上眞正有长过俄丈的若干英尺，长过英里的若干俄丈；同样，在时間的不断持續性上，总可以算出比年还长的日数，比世紀还久的年数。可是，因为无限的广延必然

会在空間統一体中一現而逝，而无限的持續性必然在时間的統一体中一現而逝；所以在空間中必然认为英里和俄丈正和英尺一样是无終的，而因为两下都算不出終点，所以这一些比另一些决不是更有限的或无限的。同样，在不断的时間持續性上，也总认为年、世紀正和日、时一样都是无終的。因为两下都沒有計算的終点，所以这意味着它們中間这一些比那一些决不是更有限的或更无限的，因而我的論断仍然完全有效。

也許会有人跟那位坎伯雷大主教一道向我提出异議：任何广延和任何合成的东西都不能是无限的，因为任何广延和任何合成的东西都只是若干不大的和有限的个数的結合，由于任何不大的和有限的东西都不能构成无限，所以这些有限的个数合在一起并不能构成无限。下面就是那位大主教的論断。他說：[①]"我作出結論說一切复合的东西永远不能成为无限的，一切有实在的組成部分的东西是有限的和可以度量的，它們只能形成某种有限的东西。任何集合的或連續的数永远不能是无限的。我們說是数，就意味着这是个数的集合。就对于存在和不存在的关系而論，这些个数实际上是彼此有区别的并且是互不依賴的。談到互不依賴的个数的集合，我們的意思是說，这是可以减少的整数，因而它不是无限的。[②]可减少的整数不可能是无限的。較少的、有限的东西因为它是在无限性以下的东西，所以不可能是无限的。如果这个整数是可减少的，那么就等于說它是有限的。因为它所以减少只是由于减去了某一个个数，所以显然可以得出結論：从它减去这个个数以前它决不是无限的。因为我們永远不能用給它增添一个有限个数的方法，从复合的有限构成无限。"[③]他說："毫无疑义，从它

① 《神的存在》，第421頁。
② 同上，第490頁。
③ 同上，第421頁。

減去某个数以前的数一定大于減去某个数以后的数。从減去这个有限的个数的时候起，整数已不是无限的了，因而它不是減去某个数以前的它了。”

所有这些論断我认为可以归結成两个主要論点。第一个是数、即无論多到怎样多的有限的和单独的个数，能或永远不能构成无限的整数的問題；第二个是数或由无限多有限的和互不依賴的个数組成的整数在減去一些有限个数以后是否不再是或不是无限的問題。我以为反对意見的主要难人之点就在这上面。我来答复这个：(1)无限数或无限多的有限的和互不依賴的个数結合在一起时，必然形成有着无限广延的整数。这是这点的显然的証据，即：这个无限多的有限个数中的每一个个数在已經有着自己的广延、而不依賴其他任何个数的广延（后者也同样有着自己的广延而不依賴任何其他个数的广延）的时候，就必然形成更大的广延。給这头两个个数添加的类似个数越多，广延就增加得越大，同时广延必然会与被增加的个数的数量成正比例地增大。得出了无限多的有限个数，把这些无限多的个数合成一个整数（整数就是由所有这些个数形成的）。这样一来，它将确实地眞正地有着无限的广延，因而显然可見，无限可能由无限多的有限的个数形成。这点我們大家都能够清楚地想象得到，并且不仅是这个——无限能从无限多的有限个数形成，同时我們能清楚地想象出：它本来可以形成，甚至現时在广延統一体中和无限无限性的数的統一体中，有着由无限多的有定限的和有限的个数构成的数。

八二 〔在这方面存在着許多无限性。可是絕对的无限性可能只有一个——整个宇宙〕

下面是关于这点的明确証据。显然，在广延的統一体中，我們想到它或者沒有想到它有无限多的綫，或者最低限度从它中間可以获得无限多的綫，这些綫全都是无限的，因为它們在长度上全都有着这样的广延，就象全部广延的統一体其所有各个向度都是无限的一样。可是，显而易見，为了使这些綫中的每一条綫在长度上都是无限的，那么每条綫就必須都是由无限数或无限多的互不依賴的原子构成的。要知道，显然，如果这些部分或这些原子不是无限数，那它們就不能构成无限的綫。但因为这条綫必須是无限的，所以它也应当根据必然性由无限数或无限多的有限部分来构成。由此可見，每条綫中都有无限的数或无限多的原子和互不依賴的有限部分。可是，显然，如我已說过的，在广延的統一体中可以构成无限多的、类似上述那样的无限多的綫。所有这些綫将都是无限的，都是由无限数或无限多的原子和有限部分构成的。我重复說，由此显然可見，在广延的統一体中以及在数的統一体中有着无限多的无限性。对于我所說的在广延和数中有无限多的无限性这句話不应当惊奇，因为那些认为物质可以无止境地划分的人，不能不承认在物质的每一部分中都有无限多的部分，否則物质就不能无止境地划分。而旣然物质的每个部分中都有着无限的部分数，那么在物质中許多无限数和部分也必然应当是无限的。

总之，不要相信那位坎伯雷大主教說的什么复合的东西永远不可能是无限的，一切有着有限的、可以度量的部分的东西都只能构成某种有限的东西，任何集合数或連續数永远不能是无限的。

相反地，按照理性的最明白的指示，应当說，只有不具有任何部分的单純的单位才永远不能构成无限性，因为一个不具有部分的唯一的单純单位，就沒有广延，而沒有广延的或只有很小量广延的单位显然永远不能构成无限性。无限性是必要的，按其实质說它就是有着无限广延的。旣然不具有部分的单純的单位永远不能构成无限性，那么这就意味着在广延上或数量上的无限性是由无限数或許多单位或許多結合在一起的部分构成的。所有这一切論断显然是很明显的。可是那位坎伯雷大主教对于一切最完善的形象中的无限完善的上帝的全能得出了幻想的离奇的观念，因此他同时需要幻想的离奇的无限性观念，因为他不能在任何眞正无限性观念中找到他认为是屬于自己的上帝的理想的尽善尽美的东西。

（2）現在我們来談他的下面这个补充意見：如果从不管怎样合成的数量中减去一个单位数，那么这必然会使这个数量縮减，因而在减去这个个位数以前它不是无限的，因为在給它添加一个有限单位的时候，它不能由合成的有限形成无限，因此哪一个合成的数量也不可能是无限的。我来答复这点。对于实在是无限的东西，对于确是无限的那个部分，眞正是沒有什么可以給它增添的。同样，也沒有什么眞实的东西可以从它减去，因为什么东西也不能被消灭。由此可見，从合成的无限中减去一个单位数的假說是不可能的事情，因此就不能由此作出論断，因为从不可能的假說中只能得出荒謬的結論来。可是因为在思維中从合成的无限中减去若干单位数在任何場合都是可能的，并且因为我們在上述若干单位数中可以想象出几个单位数好象是从其他单位数中划出来的，或者好象是被消除了的（我順便說，甚至在这种假定場合，在完全不可能的情况下，合成的依然是无限的，至少从自己那方面說是如此：从那方面什么也沒有减少），所以这种无限在从它减去一个单位数或几个单位数的地方实在是减少了，而在其余的地方則仍旧

是必須的并且总是无限的。我甚至可以断言它的各部分的任何个别的減少,不論減少得多么多,也不会妨碍它成为无限的,因为各部分的任何減少都不能使无限耗尽,也因为无限不可能为自己各部分的任何減少所耗尽。由此显然可以得出結論:它各部分的任何減縮都不可能妨害它永远是无限的,象我已說过的,至少从那沒有任何減縮的一方面說是如此。显而易見,事情正是这样的,在这种看法下它不可能是另一个样子。所有这一切提供了一些显然說明事物的眞实情况的清楚而明确的概念。

八三 〔笛卡儿主义者把无限存在和实际上并不存在的无限完善的存在物混为一談,他們錯了〕

誰能够在清楚明白的观念中想象出离奇而虛幻的无限性呢?可是,那位坎伯雷大主教和我們的那些上帝崇拜者却叫我們把这种无限性当作全能的和一切完善中的无限完善的上帝来崇敬,但是他并沒有任何显著的、可以看得出来的完善之处,甚至沒有任何形状或外貌,也沒有任何构成部分或广延。不用說,对于这样的无限性誰也不能得到眞实的观念。我們的基督徒,甚至是最有远見的基督徒,对他也不能得到眞实的观念。由此我推論出一个与此相反的明显的眞理,即他們关于自己的上帝所得出来的那个观念一点也不能証明上帝的存在。有才智的人怎么可以立意用这种方法武断地証明上帝的存在,这是令人惊奇的。現在,我們比較深入地来研究这点。

下面就是他們自以为是显而易見的議論和論断。他們說,[1]必

① «神的存在»,第360、366頁;«眞理探寻»,第2卷,第91、93頁。

須把上帝的存在說成是显然已包含在关于这个存在的观念本身之內的一种存在物，这是一切科学的普通原理。而且，眞实的和必然的存在显然包含在上帝的观念中，即包含在无限完善的存在物的观念中。这就意味着上帝或无限完善的存在物存在着。我們新笛卡儿学派的上帝崇拜者认为自己获得了胜利而且以为用这种論断就能显然証明自己的上帝是存在的。可是毫无疑义，这只是自欺。要知道，显而易見，从这个論断不能得出存在上帝或无限完善的存在物的結論来。因为这个无限完善的存在物不仅是想象的，而且是被假定为的确是眞实的。眞的，如果不假設某种确是眞实的存在物，那么仅从对于他的观念而得出他是存在的这一結論来，那是令人发笑的。但这里的問題不只是在于被設想为无限完善的存在物的确是一种实在的东西这个假設。由于人們不承认这个假設，所以这里还需要提出論据；而上述論断并不能証明想象的无限完善的存在物眞正是一种实在的存在物。这个論断只是假想它而不是証明它。这就显然意味着上述論断純粹只是什么也不能証明的詭辯。作为这点的显然和可靠的标志是如果这个論断証明了某种什么东西，那么借同样的論断也容易証明：存在着无限完善的人，无限完善的馬，无限完善的家禽，或者一般說存在着其他各种类似的东西。的确，想象出一个无限完善的人，一匹无限完善的馬，一只无限完善的家禽，或想象出某一个其他的无限完善的存在物，也同样是容易的。利用上述論断同样容易証明：象存在着其他某种无限完善的存在物一样，无限完善的人、无限完善的馬或无限完善的家禽都存在着。要知道，把这个論断应用在这个或那个論証上，为这一个或为那一个来証实这点，显然也是容易的。他們說我們应当把显然是从对物体的观念中領会出来的那个內容說成是物体。这是一切科学的共同的基本原理。可是存在的必然性显然包含在无限完善的人的观念中，无限完善的馬的观念中，无限完善的

家禽的观念中。因此，无限完善的人存在着，无限完善的馬存在着，最后也就是說无限完善的家禽存在着。所有这些結論同样是从同一原理和同一論断、即从我們那些上帝崇拜者为証明自己的上帝的存在而采用的原理和論断中推出来的。可是，借这个奇特的論断来証明或假想眞正存在着无限完善的人、无限完善的馬或无限完善的家禽，这岂不可笑嗎？是的，不用說，这个所謂論証是可笑的，而我們那些上帝崇拜者也一定会嘲笑那个向他們提出这种論証的人。但他們怎么会願意用这种論証来証明自己的上帝的存在呢！？要知道，这个所謂論証无論在这一个場合或在另一个場合都同样是可笑的呀！我重复說，有才智的人卽使仅仅是决定提出这种議論，那也会叫人感到惊奇的。

《眞理探寻》的作者不能不承认从这个論断出发只能得出一个荒謬的結論。于是他宣称用这个論断来証明上帝存在和用这个論断来証明其他一切存在物的存在，二者之間有区别。下面是他关于这点所讲的話："不錯，既然采用类似的論断，那就必須把显然是从物体概念中想象出来的东西說成是物体。必然的存在显然是从关于无限完善物体的观念中想出来的，可見无限完善的物体存在着。"他說："眞的，要是人們有权批評我这个論断，說这个論断沒有提供作出眞正存在无限完善物体的結論的根据，而只是說（請好好地注意这点），如果认为可能存在类似的物体，那么，这个物体就应当从自己的存在本身得出来。"他說："其所以得出这个是因为无限完善物体的观念是智力的虛构物，或者更正确点說是复杂的观念，因此，它可能是虛假的和矛盾的，其实它就是那个样子。問題在于不能显然想象出无限完善的物体，因为各个有限的存在物，不論其形体怎样，不能想象出某种普遍的和无限的东西来。"① 他說："但

① 可是这位作者自己是不是显然設想，不具有任何广延的存在物，虽无形体、无形式、也无形象，但可以是无限完善的嗎？不用說，他想象不到这点而且从来沒有想到这点。

上帝的观念或一般的存在、无定限的存在、无限的存在則不是智力的虛构物，也不是含有某种矛盾的凑成的观念。沒有什么东西比这个观念更簡单的了，虽然它包罗着現有的一切，并包罗着可能有的一切。”他說：“总之，这个观念是存在或无限的簡单的和自然的观念，它包含着必然的存在；因为显而易見，存在（我不說存在物）通过自己本身而存在着，存在不可能不是实际上存在着的；因为由于內在的矛盾，眞正的存在是不可能不存在的（第 94 頁）。”

我們来研究这位作者的論断。根据他的意見，上述論断不証明无限完善的物体的存在，而証明无限完善的上帝的存在，因为无限完善的物体的观念是智力的虛构物。仿佛被說成是无限完善的其他存在物的观念不是象被說成是无限完善的物体的观念一样，是智力的虛构物。毫无疑义，这个观念或那个观念同样是智力的虛构物，可見，这种論断既不能証明这个的存在，也不能証明那个的存在。如果它，象作者自己所承认的，既然不能証明被认为是无限完善的物体的存在，那么，它同时也一定不能証明其他被认为是无限完善的存在物的存在。虽然如此，可是既然这位作者断言关于其他无限完善存在物的观念不是智力的虛构物，那么，他和他所有的同道者就应当借明明白白的論据来証明这个所謂无限完善存在物的眞实性。然而这对于他們来說，却象証明自己的上帝的存在一样，是难于办到的，甚至是不可能办到的。这样一来，在他們不能引用比較令人信服的証据和理由以証明这个所謂无限完善的存在物的眞实性以前，我們就有权肯定說：他只是想象出来的，他們对于他的观念实际上只是他們的智力的虛构物。因此，他們那似乎可信的論断絕对沒有提供任何根据来推定他們的上帝是存在的，这完全象不能推定某种被說成是无限完善的物体是存在的一样。

这位作者补充說：“对于无限完善的物体的观念乃是复杂的观

念,因此,它可能是虛伪的和自相矛盾的,就象它实在是虛伪的和矛盾的那样。”他继續說:“这是因为不能显然想象出那些无限完善的物体来。”可是,用什么方法来判明他們关于他們所謂无限完善的存在物的观念比他們对于无限完善的物体的观念較为簡单和較不复杂呢?我要說,就观念之所以为观念的本性和特质来說,它不可能象这样比較簡单和比較不复杂的。因为不論他們怎样說他們有着更精明的見解或更粗淺的見解,他們总不願意根据这点来說:实际上这一些比另一些是比較具体的和比較有形体的。在这方面心灵或智慧的一切行为就其本性說是相同的,并且同样是精神上面的,因而它們自身是同样簡单的。这点不容有异議。由此显然可見,一个观念可以认为比另一个观念簡单、不大复杂,只是因为它中間不包含許多含有其他观念的物体。这样一来,就可以比方說:关于房子的观念是复杂的,因为它包含有許多其他物件的观念,即包含关于建造房子所用的木料或石头的观念,关于房頂、牆壁、門、窗以及关于房中的烟道和烟囱等等的观念。甚至也可以說房頂这一个观念也是个复杂的观念,因为它包含着泥瓦或石板瓦的观念、梁和人字架的观念,以及撑住整个房頂的支柱的观念。反过来說,广延的观念是簡单的观念,因为它除了广延观念以外不包含其他任何观念。

总之,为了知道上帝或被认为无限完善的存在物的观念,比同样被认为无限完善的物体的观念,究竟是較为簡单还是較为复杂,就必須探究:上帝或无限完善的存在物的观念是否包含有象无限完善的物体的观念那样多的完善之点的观念。如果他包含有象无限完善的物体观念那样多的完美之点的观念,那就显而易見,这两个观念,无論这一个或那一个,同样是复杂的,因此两个都是智力的虛构物。可是,显而易見,上帝或无限完善的存在物的观念包含着一切可能有的完善之点的观念。如果他不包含一切可能有的完

善之点的观念，那么他就不是无限完善的存在物的观念，而是失去某些完善之点的存在物的观念，因而他就不成其为无限完善的存在物的观念。同时，显而易見，无限完善的物体的观念不可能包含較多的一切可能有的完善之点的观念。可見，上帝或无限完善存在物的观念不是比无限完善物体的观念較簡单的和較不复杂的。因之，两个观念都只是智力的虛构物，无論是这个或那个都不能証明存在着无限完善的存在物。

《眞理探寻》的作者說，无限完善物体的观念是复杂的观念，它可能是虛伪的和矛盾的，就象它实在是虛伪的和矛盾的那样。我贊成这个意見：它是复杂的观念，它是虛伪的，它不可能是无限完善的物体。但同时也必須贊成这个意見：决沒有其他可能是无限完善的存在物，因为象我刚才指出的，无限完善的观念只是智力的虛构物。这位作者說，不能显然想象出一些无限完善的物体。我贊成这点。可是，难道可能更清楚地和更容易地想象出任何其他无限完善的存在物嗎？絕对不可能。反之，想象有广延和有組成部分的物体的完善之点比想象无形式、无状貌、无組成部分、也无任何广延的存在物的完善之点，要容易得多。譬如說，容易想象有广延和有組成部分的物体的美和善，但怎能想象无形式、无状貌、无組成部分和无任何广延的存在物的美和善呢？不用說，这是完全不可想象的。旣然从他身上不可能想象出在某种程度上可以察覺出来的美和善，那又怎能从他身上想象出无限的美和无限的善呢？最后，又怎能从沒有組成部分和任何广延的存在物身上想象出无限性来呢？当然，我重复說，这是不可能的，这是矛盾的，这会自然消灭的，甚至口头上說一說也显得是毫无道理的。

这位作者說："我不能把个别的和有限的存在物（物体就是这种存在物）想象成为一般的和无限的。"这是对的，可是同时显而易見，不能把不具有广延的存在物想象成为一般的和无限的。我說：

这是內在的矛盾，这会自自然然地消灭的。他們对我們說："可是，上帝的观念、一般存在的观念、无定限的存在和无限的存在的观念不是智力的虛构物，不是含有某种矛盾的复杂观念。沒有什么东西比它更簡单的了，虽說它包罗現有的一切也包罗可能有的一切。"这位作者还补充說："这个簡单的和自然的存在或无限存在的观念含有必然存在的观念，因为很显然，存在（請注意，我不說这个或那个存在）本身上有着自己的存在，存在不可能不是实在的，因为眞正的存在不具有存在是不可能的，是有內在矛盾的。"这位作者的这些議論都是很对的。但要注意他的詭計或失算的地方（我应当这样說出来），要知道，他在这里有意或无意地把一般存在、无定限的存在、无限存在和无限完善的存在物混为一談了。他从一般存在和无限存在的眞正存在及必然存在得出无限完善的存在物眞正存在和必然存在的結論来，好象那一个和这一个是沒有区别的一样。如果他有意作出这种騙人的論断，有意这样把两方面混为一談，那么这就是他的詭計。不能认为他这种詭計是怀抱善意的，这种詭計和賢明的哲人是不相称的。如果他是无意間把二者混为一談的，那么，这就是他的很大的疏忽和很大的錯誤。因为显而易見，一方面是一般存在、无限存在，另一方面是无限完善的存在物，二者是有很大的区别的。誰說一般存在和无定限的存在，那就意味着，象这位作者說的，只是用这个来表示存在着的存在而不管它的存在的方式。可是誰說无限完善的存在物，那就意味着不仅用这句話表示存在着的存在，而且一定同时用它来表示具有一切可能有的完善之点的存在物并且这种完善是达到了最高程度和无限程度的。因为如果他不具有这些，或者有了这些而沒有达到最高和无限的程度，那么，毫无疑义他显然不是无限完善的。如果他沒有这一切或者他不够某种完善程度，如果他所有这一切沒有达到最高的和无限的程度，那么，他就缺少某些尽善尽美之点。因此，

显而易見，一般存在、无定限的存在或无限存在不是和无限完善的存在物相同的东西。而誰要說"一般存在、无定限的存在、无限的存在"，那他并不是用这几个詞来表示无限完善的存在物。无定限的一般存在或无限存在不是别的，而是物质或广延本身，如果象我們的笛卡儿主义者所确信的那样，假定物质和广延只构成同一个东西的話。但現在还沒有必要来研究这一点。

毫无疑义，显而易見，物质或广延性无論在任何場合都一定存在着并且是无限的。因为当人們一想到物质的时候，就不能想象它缺乏广延，这也就好象不能想象广延的有限性一样，因为随便在哪个地方我們都不能給广延設定或提供某些境界。但我們毕竟会在这些設想的境界之外显然設想出某种东西，因而那儿也就有着广延，甚至是有着永远沒有尽头的无限广延。

这样一来，我們在物质的观念中或广延的观念中就看到、想象到并显然认識到一般存在、无定限存在和无限存在的眞实存在和必然存在，象我們的作者所說的那样。他断言对于这个存在的簡单而自然的观念包罗着現有的一切和可能有的一切，他是对的；因为現有的一切和可能有的一切实在只是物质或广延的各种不同的变形。他說这个存在的观念包含着必然的存在的观念，并且这个存在有着自己自主的存在，这也是对的；因为眞正的存在而不具有存在是不可能的。但这位作者由此得出存在无限完善的存在物的結論就不对了，因为显明的和自然的物质观念或广延观念和幻想的无限完善存在物的观念之間并无任何必然联系，广延是眞正无限的，而所謂无限完善的存在物則哪儿也沒有，甚至被认为是一錢不値的，并且其中也沒有这种或那种眞正完善之点，因为他本身沒有任何形态或状貌，也沒有任何广延。

不管人們如何爭論，可是当他們談到"完善之点"的时候，那就必然意味着某种善良、优秀品质和某种完善的存在的变形，而一談

到“完善中的无限的”的时候，那就必然意味着无限优秀的、善良的、完美的存在变形；要使存在物无限完善，他自身必須具有最优秀的、最良善的、最完善的变形的无限形式。所有这一切都是显而易見的。恰恰同这个一样，当談到存在的变形时，这必然是表明某种存在方式，因此，当談到各种不同的无限的完善形式时，这同时也就表示各种不同的无限的变形，卽各种不同的无限的存在方式。

可是，怎么可以把各种不同的无限变形，卽各种不同的无限善良的、无限优秀的、无限完善的存在方式，設想成为旣沒有形态，又沒有状貌，甚至沒有任何組成部分和广延的存在物呢？这怎么可能呢？这是决不可能的。这显然是一种荒謬的和滑稽可笑的事情。所以，显而易見，我們那些崇拜上帝的人对于那沒有形态、沒有状貌、沒有組成部分和广延的无限完善的存在物所构成的观念，乃是空洞的和幻想的观念。可見，他們設想他們利用自己对无限完善存在物的幻想的观念証明了上帝的存在，这是他們自己欺騙自己。

他們設想一般的存在、无定限的存在和无限完善的存在物是同样的一个东西，这又是他們自己欺騙自己。其实很显然，物质或广延决不是无限完善的存在，虽然它們是无定限的和无限界的存在。可見，他們的錯誤也就在于：他們根据存在着只就自己的广延說是无限的存在，推出存在着无限完善的存在物的結論。这同时指明了那位坎伯雷大主教关于这点的論断的缺点和站不住脚的地方。下面是他关于这点所說的話。他說：“我发現本身存在着的存在应当具有最优良的品质。”[1]“依靠自身有着存在的东西是永恒的和不变的，因为它在自身深处含有自己存在的原因和必然性。”[2]“它自身有着它可能有的一切，它所有的永远不可能少于現在所有

① 《神的存在》，第370頁。

② 同上，第371頁。

的，有着这样的存在，就意味着作为最高級的存在而存在着，因而也就是作为最高級的眞理和优良品质而存在着。"①

他发現有着自主的存在的存在，应当具有最高級的优良品质。他在这儿显然弄錯了，因为很显然，任何物质、任何广延虽然依靠自己有着它們現有的一切，然而并不拥有最高級的优良品质。例如，构成青蛙、蒼蝇或蚯蚓的物质有着自主的存在，其实显而易見，它們之中哪一个也不眞正拥有最高級优良品质的存在，即不拥有最完善的变形的存在。因为无論哪一个都可以采取其他的变形，也許是比較完善的变形，最低限度从我們的观点而不是从任何其他观点来說是如此。因此，如果他們认为我断言一切存在的变形其本身是同样完善的，比如說，存在的变形即物质的变形在泥濘中、在阳光下、在臭尸上以及在优美的和十分强健的生物体里同样是完善的，那我甚至不准备否认这点。因为我知道，就物质而言，它可能有的一切变形都是沒有差别的，因此，說不定它們全都同样与物质相适合，因而它們本身是同样完善的，只是由于我們的判断、我們的观点使我从这一些变形上发現比别一些变形上更多的优美的地方和完善的地方。如果在这种情况下，我們那些崇拜上帝的人断言，每个存在在自己所有一切变形中都应当掌握存在的最优的优良品质，那么，这就意味着他們从每个不同的存在变形中創造出一个拥有最高級优良品质的上帝来：多妙的学說呀！

那位坎伯雷大主教說：依靠自身有着存在的东西，是永恒的和不变的。說依靠自身有着存在的东西是永恒的，这是对的；可是說依靠自身有着存在的东西是不变的，那就不对了。象我已在前面論証过的，广延和物质，如果是不同的东西，就同样有着依靠自身的存在。不錯，广延是不变的，因为它在一切地方都是一样的；可

① 《神的存在》，第371頁。

是物质显然不是不变的，因为事实上它老在运动着，每分钟都在改变着自己的外貌和形态。也許根据这个理由可以設想，物质和广延并不是絲毫不差地是同样的一个东西，象我們的笛卡儿主义者所确信的那样。

那位坎伯雷大主教断言，有着自主的存在的存在物是不变的和永恒的，因为它本身总含有自己存在的原因和必然性。这个理由能証明这样的存在物是永恒的并且是永远不能消灭的，可是，它一点不能証明这样的存在物是不变的。因为根据存在物是永恒的和不能消灭的这一点，决不应当得出結論說它是不变的或者应当是不变的。这显然可以从物质本身是永恒的、不能消灭的、但同时不是不变的上面看出来。因为象我們处处看到的一样，物质总在运动着并改变着自己的外貌和形态。

他继續說，有着自主的存在的存在物，依靠自身而有着它可能有的一切，它永远不可能大过或小过它現在所有的一切。这个說法从这一方面来說是对的，从另一方面說則不对。有着自主的存在的东西，就自己来說，实质上确实有着它可能有的一切。它不可能成为比它現在所有的或大或小的存在。

例如，物质是存在，一般說，它不可能成为比它現有的較大或較小的物质。同样，广延在自己的統一体中也是一般的存在，它在自己的統一体中不可能成为比它現有的較大或較小的广延，它眞正有它可能有的一切。这点在这一方面是对的，可是說一般的存在在自己的形态和外貌方面，即在自己的存在形式方面，确实总有它可能有的一切，这就不对了。因为它实在不具有它可能有的那一切存在形式，因为实际上它能改变自己的存在形式，时而借这一个形式存在着，时而借另一个形式存在着，这对于物质来說是显然的，因为虽然它不能成为大过或小过它本身那个样子的物质，但是它每时每刻都不具有它可能有的那一切存在形式，甚至它就是要

同时具有这一切也是不可能的；因为許多存在形式是互不相容的和互相排斥的。

那位坎伯雷大主教說："这样地存在着，即依靠自身而存在着，同时有着可能有的一切，这意味着作为最高級的存在而存在着，因而也是作为最高級的眞理和最优良的品质而存在着。"这个結論显然是虛伪的。現时任何物质都是依靠自身并作为最高級存在而存在着；照这个意义說，它不可能成为比自己現有的更大的物质，它不可能比它現在的存在更眞实地存在着。因为現时它依照它可能据以存在的办法存在着，現时它是那个程度上的物质，即总有一天它能够达到那个程度的物质。其实并不能說：任何物质达到了最高級的完善境地，因为它显然沒有具备一切可能有的完善之点，并且不可能同时具备它們，甚至在它們之中不可能具有达到无限完善境地的任何一点。所以，說自己存在着的东西和作为最高級存在而存在着的东西原来就是达到最完善境地的东西，这是不对的。这是这位坎伯雷大主教的錯觉，同样也是《眞理探寻》①的作者的錯觉。他們設想最高完善程度及无限存在和无限完善的存在物是一个东西。我說，这是他們的錯觉。同时，他們还有一个显明的錯誤，就是从有着处在最高級存在中的和只由于自己的广延才成为无限的存在，得出存在着无限完善的上帝的結論。但他們的一切論断都是圍繞着这个錯誤和这种自欺之談而做出的，所以容易看出它們的毛病和空洞的地方。

現在，我們再来討論他們所有論断之中的一个最有力的論断，在他們看来这好象是一个最有力的論断（其实我并不以为它比其余的論断有力）。我已在前面提过，他們根据他們在自然界一切事物中所发現的偉大、卓越、美观、有秩序、有規律、有計划以及美

① 《眞理探寻》，第2卷，第294頁。

妙的联系，因而得出这个存在上帝的結論。坎伯雷大主教說，[1]关于这点我不能这样，我不能睁开眼睛而不欣賞显示在整个自然界中的技艺。要看到那創造一切的巨手，只要从表面上瞥一眼就够了。信徒們的首領圣保罗也說："人們通过世上一切有形物看清上帝身上一切看不見的东西。卽看清楚他的永恒的威力和神性，因此，那些不知道和不贊美他的人也应当沒有給自己辯解的理由了。"[2]总之，一切崇拜上帝的人都确信：要創造这么多美妙的創造物，这些創造物又是无限地超乎人世間一切最优秀的最有才智的人的天才和力量之上的，那必須有眞正神妙的神灵，卽有全能的、无限善良和无限賢明的神灵。他們确信：整个大自然都是他們的造物主的无穷技艺的表現，整个宇宙都带着强大和无限活动的天道的印記和表象，因为，照他們的看法，仅仅是偶然或必然的和沒有理性的原因的盲目的偶然凑合，是不可能造成这么多优异和惊人的东西的。他們引用許多事例(这些事例我在前面已提过)，如盖漂亮的房子，造漂亮的钟表，繪美丽的图画，編印能英明地解說許多事物的优秀的书籍，来証明这点，并用許多其他还可以引用的类似的例子来証明这点。大家都知道得很清楚，漂亮的房子、漂亮的钟表、美丽的图画以及优秀的书籍的編印决不能自己造成、画成或編成，要把它們弄得这样好这样合乎規格，一定需要心灵手巧的匠师。认为它們的盖成、画成或編成只由于偶然或只由于某些盲目的沒有理性的原因的相互作用，那是荒謬的、可笑的。我們那些崇拜上帝的人說，正是这样，整个世界的奇妙的构造明明白白地向我們显示存在着一个創造这个世界的巨匠。因为世界自己造成世界，是不可能的，或者只是由某些盲目原因的相互作用造成的，也是不可能的。这正和漂亮的房子、美丽的图画、漂亮的钟表或才华

① 《神的存在》，第1頁。

② 《罗馬书》，第1章，第20节。

突出的优秀书籍是自己盖成、繪成、編成，或只是由某些盲目的和无理性的原因所盖成、繪成、編成是不可能的一样。我們那些崇拜上帝的人还說：如果确信这一切漂亮的和奇妙的人工創造物都是自己造成的或者只是由某些盲目的原因偶然湊合成功的，是荒謬可笑的話；那么，說我們在自然界中所見到的一切美妙而奇异的东西都是由盲目的和沒有理性及沒有理智的原因所造成的和安排的，那也是荒謬可笑的。

我們来研究一下事实是不是眞的象这些崇拜上帝的人所确信的那样。因为如果眞是那样的話，那就一定必須承认他們是对的；如果事实不如此，那他們就必須认識自己在这个問題上犯了錯誤并且自己欺騙了自己。

为了合理地判明这一切惊人的創造物的性质和起源，也可以說为了判明我們在自然界中所看到的这一切美妙而惊人的产物的性质和起源，必須正确认識它們的几种主要原因，它們的主要原因有三种，即：

1. 它們的实体因，我认为这指的是它們存在的根本原因，即万物在一点不依属于它們的存在形态或存在形式的条件下所由造成的那个原因。

2. 它們的形式因，即使万物具有特性，或使它們属于它們現在所属的某种或某类的那个原因。

3. 它們的动力因，即按照一切物体所有的那种秩序构成、确立和配置一切的那个积极或活动的原因。

从这里就可以看淸应不应当认为自然界所有这些非常好的和令人惊异的創造物是上帝的万能的巨手和神妙的完美智慧的作品，或只是由某种盲目的和沒有理性的原因所产生出来的。

我們来研究这点。

第一，至于說到万物存在的根本原因或实体因，那么人人都知

道，甚至崇拜上帝的人也会同意：物质就是它們的实体因和它們的实体存在，因为既然万物都是物质的和有形体的，所以只有物质才是它們存在和它們的实体的基础。一言以蔽之，它們是物质和物质本身，誰也不能怀疑这点。然而物质不論由于什么原因都决不能从无中創造出来或形成起来，这个我已在前面很明显地指出过。这些論証在第七一章和第七二章可以找到。这里沒有必要再过于冗长地引証它們了。在这种前提下，显而易見，自然界所有的这些非常好的和非常惊人的創造物，按其实体以及按其实体存在說，不論由于什么原因都不能从虛无中創成或形成。既然它們不論由于什么原因都不能从虛无中創成或形成，那么毫无疑义，它們的存在或它們的实体存在决不能指明或証明造物主存在的必然性。

第二，說到它們的形式因或特殊因，我指的是使万物恰好成为这个存在形式而不是另一个存在形式的和賦予它們这种存在形式而不是另一种存在形式的那个原因。它不是别的，而是构成万物的同一物质的各部分的內部的和外部的結合。同一物质的各部分在一切能見和不能見的存在物中間各式各样地遇合、結合、化合和变化着直至无限程度。显然，毫无疑义，就我們在大自然里所見到的这一切美妙的和惊人的产物的产生和形成而論，除了物质各部分的不同結合、变化和化合之外，不需要任何其他东西。即令是由一个全能的工匠有意識地来創制它們，那么这个工匠也要通过物质各部分的不同結合、化合和变化来制造它們。由人的技艺和技能造出来的最优良的产品，其創制的途徑只是由工人把自己的材料予以編組、构造和結合，这正好同大自然中一切最优秀的和最完善的产品只是通过物质各部分的結合、化合和变化而創造出来一样。例如，我們亲眼看見工人們天天用同样的錫块、石膏或蜡制成具有各种大小的物品，类似人、兽、鳥之类的物品，各种各样的器皿如菜盘、杓子、碟子和陶器以及其他各种物品，其唯一的方法

只是把自己的原材料造成各种各样的形态、状貌并使这件和那件接合。这正好象大自然中一切最优良最完善和最惊人的創造物，是由物质各部分的結合、化合和变化而造成的一样。关于这一点，我前面已經說过。以上就是說，构成大自然中一切最优良、最惊人和最完美的东西，除物质的各部分的不同編組、化合、結合和变化以外，什么現实的东西也不能增添到物质中去。至于某些逍遙派哲学家所讲的所謂实体的和偶然的形态，并认为这些是出自物质內部的好象被孕育在物质威力的怀抱中的特殊的現实存在物，那么这只是一种幻想，甚至是一种不值一駁的幻想。我們的笛卡儿主义者完全否认这种論点，这是完全正确的。因此，我重复說，我們在大自然一切創造物中間所看到的一切美和一切极端完善之点，实际上显然都只是物质的各种最普通的变态，它絕对不能指明和証明造物主存在的必然性。

最后还要研究第三个原因，即研究我們在大自然的各种产物上面所見到的那一切美和一切奇妙的极端完善之点的动力因。对于任何存在物来說，要使它动作需要什么呢？对这个問題加以深思熟虑以后，我覚得为了要使它动作，需要存在物自己运动或者需要它拥有运动能力，而且只要这两点就足够了。因为我們显然能設想存在物是处在完全的和深度的靜止状态中的，它不能动作：相同的东西始終是相同的东西，并永远造出相同的东西。按照这条完全正确的規則，总是处于一种状态中的事物应当始終是相同的。这就是說，既然存在物是处在完全靜止状态中，那它就永远处在完全靜止状态中，因而什么也造不出来；可是从它开始运动的那个时候起，它开始动作起来了，并且处在动作状态中。它运动得越多，它的动作的程度就越大，运动得少，动作的程度就越小。如果它运动軟弱无力和萎靡不振，它就动作得軟弱无力和萎靡不振。如果它运动得有力而神速，它动作起来就有力而神速。如果

它运动得有意識而自由自在，它的行动就有意識而自由自在。如果它盲目运动，由于必然性而运动，那么它也盲目地和遵循必然性地运动。如果它运动得合理而有規律，它的动作也就合理而有規律。反之，如果它运动得不合理而无規律，它的动作也就不合理而无規律。总而言之，任何动作都自然地、必然地与运动着的存在物的运动性质相适应。这一切都是显而易見的。同时，我刚刚談到的所有的各种运动，其形式是可以千变万化的。一切存在物都在运动中，都是許多极小物质粒子构成的，它們可以互相掺合，可以按照无数的方式和形式进行結合、連合、化合、連結、凝集、編組或相撞；它們可以按照无数的方式和形式分解、分离，并把这些从另一些中划分出来。由此也显然可見，所有各种不同的存在物，即所有这一切物质粒子，虽說是盲目的，可是应当通过它們自己的各种运动和各种結合及化合，仿佛自然地和必然地产生无数形式的各种产物，即：漂亮的和丑陋的、不大漂亮的和不大丑陋的、好的和坏的等等产物；此外还有不关重要的、小的和大的产物；同时有各种尺碼和各种形态的、硬的和軟的、液体的和稀薄的，枯萎的和結果的、透明的和輝煌的或光明的、昏暗的或漆黑的、輕的和細的、重的和巨大的等等产物。还有这些产物是这种样子，另一些又是另一种样子；这些是这种顏色，另一些又是另一种顏色；一些被认为是有灵的，另一些又被认为是无灵的。最后，所有形形色色的物质粒子，虽說是盲目的，可是应当仿佛自然地和必然地借自己的各种运动、各种集結、各种化合、結合和变形产生无数的各种創造物和产物。这些創造物和产物有各种各样的大小和各种各样的輪廓，有各种各样的顏色和各种各样的质量和形态。世間的这一切我們已經看得十分清楚了。同样，我們在大自然中所看到这一切創造結果或創造物都是借物质运动和物质粒子的各种集結和化合創造出来的，这也是十分清楚的；因为无限多的存在物和物质粒子經常以

无数方式运动着，它們不相遇、不摻合、不化合、不創造或不产生这一切漂亮的或不漂亮的、大的或小的創造物，总之，不产生我們在大自然中所看到的这一切創造物是不可能的。如果它們不是它們現在这个样子，那么它們就会成为其他某种样子，那种样子同我們現在所看到的这个样子是同价值的。所有这些物质粒子由于自己的运动和偶然的遇合而盲目地結合和化合起来，也可以由于自己的自然运动和不断地冲击和推动它們的其他物质粒子的运动而彼此脫离和分开出去。由此必須得出結論：由这些物质粒子(它們被結合、被化合或被汇集在一起)所构成的产物自然也是可以破坏的，因为所有构成它們的物质粒子完全可以彼此脫离和分开成为它們化合以前的那个样子。

这种化合在一个产物中或在一个結合中的一些粒子，它們分离或分解得容易或不大容易，分离或分解得早或迟，要以它們彼此化合的坚固程度和它們所受毗邻物质粒子冲击的强弱程度为轉移。这是生命体中疾病、老、死的自然原因，也是非生命体腐朽和損坏的自然原因。这些現象在自然界一切产物中显然天天在发生着，所以对于以上所說的一点也不能否认。显然，自然界的一切产物，甚至最美、最完善和最奇妙的产物，在其形成和分解方面都仅仅取决于物质的运动和物质粒子的化合或分解。物质的这种运动只能来自物质本身，这点我在前面第七三章里已指明了。上面所說的物质的化合和分解只是物质运动的自然后果，是物质粒子的規律运动或不規律运动的自然結果。由此可以得出結論：形成自然界这一切美的和奇妙的产物这件事情本身决不能說明或証明存在无限賢明的巨匠的必然性，象我們那些崇拜上帝的人所确信的那样；因此也决不能說明和証明存在无限完善的上帝。

八四　〔一切物質的物体都是由物質粒子的运动所形成的〕

但是，我們那些崇拜上帝的人說，物质及其粒子的运动最低限度必須受最高的全能者和最高理性的指导、节制和調整，因为这么多美好的产物，它們被构造得这么合乎規則和这么巧妙，其获得以及其所以达到它們現在所处的那种秩序，仅仅由于盲目的和沒有理性的物质粒子的盲目运动和偶然聚集，那是根本不可能的。

我来答复这点：(1)显然，总是有无限多的物质粒子处在运动中，它們一个一个地、不規則地向各个方向运动着，并且同时受具有一定大小或广延的物质体的一般运动的影响，这个物质体被迫照环形路綫运动，如我已指出过的，由于不可能才继續作直綫运动。因为整个空間充滿着类似的来不及离开軌道把自己的位置让給其他物体的物质，所以这样运动着的这一大群粒子不混杂是不可能的，同时大量的粒子不彼此相遇、不化合、不結合、不逗留、不密切結合成各种各样的形态、不这样开始构成我們在自然界所見的各种各样的产物是不可能的。以后，由于开始构成这些产物时的那些同样运动的持續，这些产物还可以益臻完善和巩固。因为毫无疑义，物体会因开始产生自己的那些运动的持續而愈益完善和巩固起来，如果开始产生它們的运动是合乎規則的运动的話。必須指出，在許多种物质运动中有有規則的运动，这种运动总是有規則地按照同一方式进行；另外还有不規則的运动，它不是有規則地一个跟一个地进行运动。可以說，这些和那些物质运动在自然界各种存在物和化合物中都有。不規則的物质运动不会总是有規律地产生一些同样的結果，或不会总是同样地产生一些結果。它們

时而以这个样子时而以另一个样子产生結果。因为这些运动不是合乎規則的，或者可能是不規則地現出无限多的样子，所以，这就使得自然界大多数产物都有这么多恶德、缺点、毛病和不完善的地方，以致我們常常看到一些巨大而奇怪的东西、一些极难看的东西和一些不合自然界常情的东西。但物质粒子的有規則的运动会經常产生慣常的結果，因为即使物质粒子有朝一日仿佛在某些地方給自己开辟軌道，它們在这些地方起着一些变化；它們仍然力图亲自在这些地方继續自己的运动，并且仍然在变化着。这样一来，它們在这些地方并在同样情况下会經常产生相同的結果，它們不需要任何别的力量来驅使自己运动，也不需要任何别的智慧来支配自己的运动。因此，如果它們相遇或者偶然出現在这些地方或出現在这些环境里，那么，这时它們既不能离开自己的慣常的軌道，也不能照另一个样子起变化；如果不是它們的軌道上偶然有什么障碍的話，它們就应当如此；如果遇到这种障碍，它們就不得不改变自己的运动方向，或改变自己的化合。这就不可避免地会产生某些缺点、某些过度、某些畸形，或者最低限度会在它們所构成的产物中造成某些反常現象。

我們可以举出一些自然界的例子来証明这点。比如說，水按照自己的粒子的配置和自然变化情形总是自自然然地順自己所在地点的斜坡流动。倘若这边或那边都沒有斜坡，它就仿佛靜止地留在原处，虽說它的全部粒子就彼此关系而言是經常在运动中，如果它不冻結的話。可是如果向右或向左即向这一边或向那一边有傾斜，它就会立即朝傾斜的这边流动或溢出，这样做并不需要任何智慧来指使它。如果这种水是按寻常方式流动的源泉、河流或溪流，那么，它就总是向低处流动。

受着約束的流水朝同一个方向流动，它从自己的发源地到出口处自然地和盲目地給自己造成某种类似道路或河床的东西，如

果不是偶然在自己的道路上遇着某些障碍，例如因某种非常的破坏力或其他原因如水中落下了一堆树木、一堆石头或一堆泥土，因而堵塞了它的惯常軌道，那它就会經常地顺着这条道路，从发源地流到自己的終点。如果遇着阻碍，它就会改采其他方向，即比較方便或容易的方向，循着这个方向它一定会給自己形成或开辟新的道路或新的河床，如果它不遇着新的障碍，它就会又經常顺着新道路有規則地流动。我再說一遍，发生这一切运动現象并不需要任何指导它的智慧的力量。

恰好同这个一样，一切重物体总是自然地和盲目地垂直下降，而火和烟则直綫上升，如果它們在这个对它們来說是自然的运动中不遇到阻碍的話。它們这样进行和指导自己的运动既不需要智慧之光，也不需要理性之光。恰好同这个一样，水蒸汽也是受太阳的热力作用从地里自然地、盲目地冒出来的。它們自然地、盲目地形成雾，雾上升到大气中到达一定高度又形成云和各种各样的有着不規則輪廓的烏云。这些烏云又自然地盲目地随風飄蕩，以后就以雨、雹、雪等等形式返回大地。无疑地而且显然地，为了使自己的这些自然运动合乎規律地进行，它們既不需要智慧之光也不需要理性之光。无疑地而且显然地，一切物质粒子的运动正是这样发生的，而自然界一切最优秀和最完善的产物就是这种运动的結果，这是不用多加思索就可以明白的。我已說过，所有这一切粒子都一定会为自己开辟軌道，都必然会在自己所构成的每一种自然界产物中这样或那样变化着，以后就会自然地、經常地和盲目地循着自己所开辟的那条軌道或那个方向前进。这时，要是沒有任何障碍使它們走上另一条軌道和起着特殊变化，那它們也会这样經常地和盲目地起着变化，就象它們应当依据自己在每个物体中和在自己构成的每个化合物中的地位起着变化一样。在后一情况下，它們不会产生正規的和寻常的結果，而会产生另外一些結

果，在某些情况下甚至会产生完全不同的結果。

我們經常在自然界一切产物身上，即在植物的生长上、动物的产生上甚至在被认为自然界最完善的創造物——人体的自然誕生上亲眼看見这种情形。因为毫无疑义，所有各种植物和各种动物以及人类本身通常都用我所說过的方法产生和自己一样的东西。① 我重复說，这就是某些物质粒子在某些情况下按一定方向給自己开辟軌道以后，由于时間条件、地点条件或其他情况而不得不聚集、化合并按一定方式起着变化。每次当这些物质粒子处在类似情况下、处在类似的时間及地点条件下，它們同样就不得不总是循同一軌道前进并照同一方式起着变化，因而产生一些相同的結果。当然，这是发生在这样的条件下，即假定，我重复說，物质粒子沒有遇着那种阻碍自己照慣常軌道前进的障碍，沒遇着迫使自己不能不选擇其他方向的障碍。举例說，往前扔的核如果不遇着迫使自己离开原始方向的障碍，它一定老是照这个方向成直綫地继續运动。遇到障碍以后，它立即偏左或偏右，甚至会向后轉，如果这个障碍迫使它采取这个新方向的話。这要以某些个别情节为轉移，但这里还不需要討論这些情节。

如果說，物质粒子偶然顺着这个方向运动，在每种植物的头一代中和每种动物的头一代中給自己开辟一定的軌道，在这些情况下它們不得不聚集起来，开始結合并按照一定方式起着变化；那么，由此得出的結論是，每当物质粒子处在类似的环境和条件下，它們就不得不循着一定的方向前进，这正好象河水循着河床前进一样。它們循着一定的方向前进，同时也就不能不聚集起来、結合起来并且总是照同一个方式变化着。因而无論在这种或那种植物方面，也无論在这种或那种动物方面都同时产生同样的一些結

① 即产生自己的后代——譯者。

果。

就是这个原理，使各种牧草、植物、动物，甚至使人慣常产生象自己一样的、同种类的个体，如果它們不是偶然遇着物质粒子体中某些障碍的話；如果它們是按照原始方向前进，那么这些障碍就会不容許它們象它們应起的变化那样发生变化。如果它們的数量很不够或运动很軟弱无力而不能作充分和完全的改变，最后或者它們的数量过大、运动过速或过于不規則，那就也会发生同样情况。那时它們的产物就会是不完善的、有缺点的或者是丑陋的和不成样子的。

这究竟是怎样的一种情况？一方面可以通过在自然产物中所碰見的一切缺陷和反常現象这个实例清楚地看出来，无疑地，所有这些缺陷和反常現象都是由我上面所說的那些原因和根据中产生的；另一方面，还可以通过物质自身这个实例看出来：物质对于一切植物和动物的形成、产生和养育始終是同一的，甚至对于人类也不例外。和其他一切植物和动物一样，人也是同一物质产生、誕生和养育的。物质只是在不同的物体中才发生不同的变化。

下面就是几个显明的、自然的和难以反駁的实例。比如說，供馬、牛、羊等等作飼料用的牧草或干草、燕麦、谷物都在吃这种飼料的馬的身上变成肉、变成馬的实体；所有这些飼料有一部分变成馬体的某些部分，甚至可以成为并且实际上已成为产生其他这样的馬的种子。問題在于一切作为牲畜飼料的东西，都应当通过消化变成牲畜的軀体，卽变成它們的肉和实体，而不是变成任何別的东西。在公牛和母牛身上那种牧草和食物也会变成公牛或母牛的肉和实体，这些食物一部分这样变成公牛和母牛的一部分，这一部分同时可以作为并且实际上已作为产生其他同样牲畜的种子。因为，我重复說，它們的食物在体內經过消化应当变成它們的肉和它們的实体。同样情形发生在山羊身上，也发生在其他一切动物身上。

作为它們的飼料的物质起了变化，眞正变成它們的肉和实体，而这种飼料的一部分則这样变成它們身体的一部分，这一部分可以成为幷且已成为产生其同类动物的种子。

正好同这种情形一样，人、犬、猴子、老鼠吃的粮食和肉自自然然地既在老鼠身上也在吃它的禽鳥身上变成它們的肉和实体；在吃它的犬、猫以及各种各样的动物和昆虫身上，也同样变成它們的肉和它們的实体，因为在每种动物身上都应当变成它們的肉和实体，而不会变成其他的东西。显而易見，这种情形也发生在人身上，因为按照上面所說的他們所吃的粮食、肉和一切水果，和他們所飲的飲料一样，在他們身上經过消化都变成他們的肉和实体。他們的食物的一部分自然地变化着，变成他們身体的某些部分，变成了授胎的精子，精子可以供产生后嗣之用幷且实际上天天在供誕生后嗣之用。人身上发生的一切情形，正同各种动物身上发生的情形一样。因为，我重复說，物质不能不在每种动物身上这样地变化着，这样地变成它們的肉和实体，甚至变成产生其他个体的精子。我所說的这一切都是可能的，如果物质不遇着不允許它照原始方向前进而迫使它改变方向前进的障碍的話。在遇着障碍的情况下，物质不能产生它应当产生和它已产生过的那样的結果。在改变了的情况下，它就按另外方式产生結果，或者产生完全是另一种样子的結果，幷被迫照新方向前进。

同时，我們还可以从自然界的寻常現象中，主要是从植物或树木方面找到十分显明的实例。树枝上作了各种接枝，每个接枝在这些树木中改变着物质的原来方向，强使它采取新的方向，起新的变化，强使这些树木不結沒有接枝那样的果，而結别的新果。

大家知道，大地的汁液产生着各种植物和树木，同时也哺育着它們；当它用各种方式方法变成各种各样的树木的时候，它使这些树木按时长叶、开花、結果，幷且从它們的果子中产生符合它們本

性的种子。这种汁液經过青草或植物的根纖維被吸收进来时，应当依据这些纖維和根的环境及变动情形并适应着每种草或每种植物的本性起着变化。归根到底，会使每种草或植物发芽、長叶、开花、結果，而在所結的果子中則产生着适合各种草或植物本性的胚或种子。但如果給某些植物接枝，比如說給野苹果树的五、六个主枝、或野梨树的五、六个主枝、或野樱桃树的五、六个主枝接枝，即給野苹果树嫁接五、六个其他各种苹果树品种的枝，給野梨树嫁接五、六个其他各种梨树品种的枝等等；那么每一个嫁接品种都一定会长自己的叶、开自己的花、結自己的果，这些叶、花、果都适应自己的品种而不适合原树的本性和品种。汁液沿着原树干上升，这时它只应产生野果；可是它一通过嫁接的树枝，就立刻改变自己的方向，并且一定改变成完全新的样子，以便适合每个接枝的本性和品种而生叶、开花、結果，乃至长出新的种子或胚。总之，比如說，每一棵树、每一棵苹果树、梨树和樱桃树都可以用这种方法按时結不同品种的果子，有多少不同品种的接枝，就可以結多少不同品种的果子。以上所說的一切显然証明：自然界这一切产物和这一切变化都只是由物质的运动和物质粒子的各种变化和結合所造成的，而物质的运动和物质粒子的各种变化和結合无疑都是一些必然的和偶然的原因（它們是互相摻合着的），这些原因都是盲目的和完全沒有理性的原因。由此可見，自然界一切創造物和产物的产生，实际上都是由于必然和偶然的原因、盲目的和沒有理性的原因，因此这些創造物和产物一点也不能表明和証明存在着最高的理性，从而也一点不能表明和証明存在着所謂仿佛創造我們所見一切的上帝。

八五 〔自然形成的自然物和人工創造物的区别〕

虽然这个論証是清楚而明白的，可能在我們对上面引証的那些实例，象漂亮的房子、图画、钟表以及編写和印成的学术著作等給予解說以后,它現在变得更加清楚明白了。可是据他們說,如果不是某一个熟练的、有才干的巨匠在这些东西上面动了手,它們是不可能做得象它們現在这样好的。我承认举作例証的这些东西实在不能不借外力而自然形成,同时,也不可能是盲目的、沒有理性的原因的結果。我甚至认为这样的断言或者仅只这样設想都是可笑的。可是我絕对否认这样的結論：自然产物的情形同人工产物的情形是一样的，自然产物只是由于无限完善存在物的全能和最高理性才能創造出来。我的清楚而明白的論据是：自然产物和人工产物之間,亦即自然創造物和人工創造物之間存在很大的差别。自然的产物是用那种依靠本身固有的自然运动自己形成和构成的材料創造出来的,它們是用这样的材料,即依照自己各种遇合和所处各种环境条件彼此間自行聚集、安排、結合和化合而成的材料創造出来的。因此,它們通过各种选擇、結合和变形可能产生和形成一些产物。而人工产物則是由沒有任何运动能力因而不能自行創造任何完整而端正的产物，如漂亮的房子、图画、钟表或优秀出版物等的材料創造出来的。因此，硬說或設想自身不能作任何运动的鉛字、油墨、紙張会突然聚集在一块,会彼此組合和化合得这样好,以致书籍就自行編写和印刷出来,这是可笑的。我重复說,这样說和这样想都是可笑的。

同理,硬說和設想构造房子的木料和磚石会自行刨平磨光,会

自行聚集、依次堆砌、彼此結合而构成房子，这是可笑的；因为这些材料自己并沒有运动能力。

談到图画、钟表和任何人工产物的情况，都可以这样說。硬說和設想它們都是自己造成和形成的，这是可笑的；因为构成它們的材料依靠自身并不能作任何运动。总之，在自然产物和人工产物之間有着这样巨大的差别的情况下，即使这一些产物是自然地形成和构成的，而另一些則不能仿效它們的样子，这是沒有什么可惊奇的。因为組成这些产物的材料自身总是处在运动中和在行动中，而組成另一些产物的材料則在沒有外来影响时就完全不能这样做。說这个可以惊奇，并不比說活物在运动而死物不活动更足令人惊奇。如果說死物在运动，它們自己会这样那样地互相結合和化合起来，这眞使我們惊异万分，正和說沒有生命和运动能力的石头和木料自己会一个接一个地移动、会一个又一个地依次排列堆砌足以令人惊异一样。我再說一遍，这是令人惊异的，因为这些东西自身并沒有任何运动能力。至于活物在运动，它們在运动中时而彼此靠攏，时而彼此离开，这并不令人惊异。当它們靠攏时，它們聚集并化合起来，有时彼此靠近，然后又彼此离开，我們对于这个并不覚得惊奇。我再說一遍，这不使我們惊奇，因为所有这一切通常都是处在运动中的物体构成的。由此可見，最小的物质粒子是构成自然界一切产物的眞实材料。象我在前面已說过的，它們自身拥有朝一切方向运动的运动能力。由此显而易見，它們能够依靠自身的各种各样的运动而結合、联合和化合，并按无数的方式起着变化。由于无限多的物质粒子处在反复不停的运动中，所以它們完全不这样做是不可能的。因此，事实上这样多物质粒子彼此結合、密集在一起并按千百种方式变化着，是絕不足惊奇的。因此，它們自己产生和形成自然界这样多形形色色的物体也是不必惊奇的，因为这不过是物质粒子运动的自然結果。同时，所有这一

切产物都自然地有秩序地得到現有的位置，这也不足惊奇，因为运动規律自身（虽說自身是盲目的）会使每一个物体都按照物体本性所包含的那个特点安排适合于它自己的位置。肯定說，自然界产物可以借运动的自然規律的力量和作用自己形成并达到它們現在所达到的秩序，这是沒有什么可笑的。反之，如果我們的上帝崇拜者在这上面把自然产物和人工产物相比較，那就是可笑的。他們在这个問題上不分彼此，作同样的論断，推出同样的后果，引出同样的結論，那是可笑的；因为二者之間差别太大了，太不相称了。

因此，在我們的上帝崇拜者中間即使是最审愼的人也不能不承认我所根据的这些論点的明确性和眞实性。下面是《眞理探寻》[①]一书的作者关于这点所表示的意見："我們大家都可以体会到：要正确地判断事物，就必須仔細地和毫无成見地研究事物；要使判断不至于发生陷入迷誤的危险，就必須始終保持自己的明确的理解力，并且只判断那些被认清了各种关系的观念。"他說："广延經过这样的仔細研究以后，我們就容易理解，它的一部分可以从另一部分中分离出来，就是說，我們可以容易想象到局部运动，[②]这种局部运动在这个或那个活动物体中引起位置的变动。最簡单的运动首先在我們的想象中出現，这就是直綫运动。如果設想广延的某一部分沿直綫运动，那么在这第一段广延前往的那个地方的广延，必然照圓周运动，以便占用第一段广延所离弃的位置，这样一来，就产生了圓运动。如果設想到被我們研究的无限广延的无数相同部分，那么，这一切彼此停留在軌道上的物体的作用与反作用必然一致，更确切点說，它們的各个动作可以互相影响而按照圓周运动起来。"

他說："对我們那些观念的最簡单方面所作的头一次研究，已

① 《眞理探寻》，第2卷，第344頁。

② 作者設想运动和物质是同样的一个东西。

經使我們认識笛卡儿所謂旋風[1]的必然性。何况这些旋風的数量是高的，以致使所有广延部分的种种直綫运动彼此間十分矛盾，并且使一切比較費力的运动都配合一种运动……在所有这一切旋風中最大的旋風将是那些旋風：在它們那里有較多的部分配合一种运动，在那里这些部分将有較大的力量来继續自己的直綫运动。[2]……因为只有直綫运动是簡单的，所以一开始就应当把它看作是一切物体力图不停地照着进行的那种运动。"这位作者說："这是因为上帝每天都是照这些最簡单的途徑行事。实际上物体按照圓周运动只是因为自己的直綫运动經常遇到了阻撓。物体大小总是不一致的，較大的物体有着較大的力量来继續自己的直綫运动。因此，容易設想最小的物体应当接近旋風中心，而最大的物体则接近外圍。因为接近外圍的物体所描成的綫，比接近中心的物体所描成的綫比較近乎直綫。我們想到这个物质的每一部分在运动的时候，在不断遇到对自己运动的阻力的时候，一开始就不能不使运动的軌道变圓，就不能不修削自己的角度。由此就容易了解这一切广延都只是由两种物体构成的：一种是一些以多种不同的方式不停地自轉的圓核，这些圓核除自己的个别运动之外，还急速飞馳，作旋風式的运动；另一种是一些由上述圓核的摩擦力产生的很流动及很活动的物质。[3]这种物质除旋風一切部分所共有的圓运

---

① 笛卡儿以旋風的特性和粒子的运动来解释宇宙的构成。在他看来，最初世界的物质完全是同类的并处在統一的旋風式的循环动运状态……物质的旋風式的运动把物质的最坚固的和最大的粒子抛开了它的中心，后来这些粒子就形成了行星。当中留下最輕的"大的要素"的粒子；这些粒子形成了太阳和恒星。行星的旋轉引起了新地方的旋風，形成了一些与我們太阳系不同的太阳系。本章所引馬勒伯朗士的一切說法看来就以笛卡儿这个理論为根据——譯者。

② 《眞理探寻》，第346頁。

③ 笛卡儿主义者用粗略的方法把最細小的物质称为第三要素，最細小的物质粒子被迫在某些地方化合、熔化、甚至硬化成为外壳形状。因为这种第三要素所由构成的物质粒子有着各种不同的形状，所以由此也应該得出結論：它們的第三要素也有着无限多的形态和形状。

动之外，还有着經过各个核子之間的間隙沿旋風中心到外圍的近乎直綫的特种运动，但同时它也給核子留下自由的通道。結果它們的运动将按螺旋綫状进行。”

笛卡儿把它叫做第一要素的这种流动物质是由比較小得多的細微粒子形成的，它們保持照直綫运动的能力比核子或第二要素的这种能力小得多。作者說：“因此显而易見，这种第一要素应当处在旋風中心，处在第二要素的各个粒子之間的間隙中，而第二要素的粒子則应当充滿旋風的其余空間，并且依照自己的数量和力量接近旋風的外圍，继續进行直綫运动。”

作者又說①：“至于这些旋風的形状，根据以上所讲的，不应当怀疑：从它們的一个极到另一极的距离，小于通过中腰的綫。如果注意到各个旋風彼此之間分布是不均匀的，相互間所施压力也是不平衡的，那么，它們的中腰綫显然是短的和不規則的綫，它可能近似橢圓。”

他又說：“如果仔細研究从这些力求不断地照直綫运动、即照一切运动中最簡单的运动的广延粒子中应当产生什么样的东西，那么，某些东西就会自然地浮現在我們的头脑中。”他說：“我們认为同上帝的智慧和威力非常相称的那件事情就是：上帝頃刻間按照这个样子創造万物。万物就是那样地循着最簡单的途徑逐漸形成的。我們假設，上帝借同样的自然規律的力量保存万物。同时，如果把我們的見解用到一些有形物上面来，那么，我們可以认为太阳是旋風的中心，太阳把它散布在各方的物理的光是力图脫离旋風中心的小核子所起的不間断的作用。这种光应当在一刹那間閃过无限的空間，因为整个空間充滿这些核子，不能影响其中一个核子而不把这种影响傳达給其他与它相对立的核子。”作者說：

① 《眞理探寻》，第2卷，第349頁。

"这样,我們就应当承认有許多象我們刚才簡单地描写过的那样的旋風。这些旋風的中心是群星,群星都好象許多太阳,那些旋風彼此繞行着,它們的繞行时間作了很好的安排,使它們在各自的运行中尽量减少互相妨害的机会。但要避免把較弱的旋風吸引过来,就好象它們要避免被更强的旋風吸引过去一样,都是不可能的。"

作者說:"总之,一团旋風由于自己的体积、自己的力量、自己的有利位置可以逐漸分解、囊括、最后在自己后面吸引許多其他的旋風,其中甚至包括战胜了其他若干旋風的旋風。由此必須得出結論:在这些旋風中央形成的一些行星,在战胜了它們的大旋風以后,应当在同大小的物质中(它們就在这中間飄动)获致平衡状态。因此,这些行星如果有着不相等的密度,那么它們离自己在其中飄动着的这团旋風的中心距离就不会相等。如果两个行星有着大致相等的力量来保持各自的直綫运动,或者說,一个行星在自己的小旋風中吸引了一个或几个其他被自己征服的小行星,那么,照我們的宇宙观来讲,这些小行星将繞着最大的行星轉动,最大的行星則繞着自己的中心轉动,而所有这一切行星則由于大旋風的运动被带到离各自的中心差不多相等的距离。"①

作者說:②"我們遵循着理智的指示,就应該按这种方式来設想构成世界的各个部分,如果我們认为世界是循最簡单的途徑构成的話。因为以上所讲的一切都只是依据我們关于广延的观念,都只是依据下面的假設:它的各个部分力图用最簡单的方式——照直綫运动。根据結果来檢驗我們在解釋事物过程中是不是不会弄錯它們的原因时,我們看到天体現象和上面讲的相合,似乎感到惊訝。我們看到处在小旋風中的一切行星繞着自己的中心象繞着太阳一样轉动,它們在太阳的旋風中并繞着太阳轉动,最小的和不

① 《眞理探寻》,第2卷,第340頁。

② 同上,第341頁。

大牢固的最靠近太阳,而最强大的则远离太阳,其中有一些, 例如卫星,则不能留在太阳的旋風中……”作者說:[1]“如果考查地面物体的本性,那么首先应当想象到:因为第一要素是由无数不同的形状构成的,所以由这个要素的粒子的化合物形成的物体,将是多种多样的。一些物体的粒子将有着多枝形态,另一些则是长形,再一些则好象是圓形,但这一切形态都是不规則的。如果多枝粒子是相当大的,它們就象金子一样是硬的,可是柔韌而无彈性。比較不大的粒子則是柔韌的和液态的, 象橡胶和油脂一样。較細的粒子則象空中的空气。如果有一些物体的长粒子的特点是体积大沒有韌性,它們就是带刺的、柔韌的和象盐一样容易溶解的。如果同样一些粒子是柔韌的, 那么相应的物体就是象水一样无味道的。如果它們的粒子粗并且各方面不规則, 那么这些物体就类似泥土和石头。最后,有各种性质不同的物体,而沒有两种完全相似的物体。这些形态永远不会用同一种方法結合成为两种不同的物体。

不論物体有着什么样的形态, 它們都大得足以让第二要素从任何方向通过,它們象空气、水和玻璃一样是透明的。不論这些物体有着怎样的形态,可是如果第一要素完全圍着一些粒子,并且有力地迅速地促使它們运动起来,以便从各方面摔掉第二要素,那么这些物体好象火焰一样光輝。如果这些物体摔掉所有冲击自己的第二要素,它們将是純白色的; 如果它摻合第二要素而不摔掉它,它們就是純黑色的;末了,如果它們摔掉它并在它中間引起各种变化,那它們就是杂色的。

至于談到它們的位置,那么最重的或相当重的、即继續照直綫运动的力量較小的,最接近中心,例如金屬就是这样; 土地、空气、水則距离比較远。而一切物体都会保持我們能看得見它們的位

[1] 《眞理探寻》,第2卷,第354頁。

置，因为它們应当是运动越多，离地中心越远。如果有人問：为什么粗物体比較接近旋風中心些而且是重的，而比較离开中心的則是輕的，那就必須认为粗物体从細物质得到自己的运动，細物质繞着它們，它們在細物质中移动。但这种細物质实际上是照圓周运动，而只有沿着直綫运动的傾向。① 它把它在自己的运动中带走的东西傳递給粗物体，这个圓运动不把自己的力傳递給它們，却順直綫离开了。它把这种力傳給它們，只以从它傳給它們的运动得来的力为限。可是比較接近旋風中心的細物质，比它在圓运动上所消耗的能力拥有大得多的运动能力。它只把自己的、为一切粒子所共有的圓运动傳給被它吸引的粗物体。末了，如果粗物体除与旋風所共有的运动以外再有任何运动，那它們就会迅速地陆續丟失它，把它傳給所遇到的一些小物体。"作者說："由于这一切原因，显然可見，最接近旋風中心的粗物体并不象它們在其中移动的物质那样进行运动，而在这种物质中每个粒子除它們的一般的圓运动以外还按照各种方式运动。如果粗物体运动較少，那么不用說，它們可以作較少的努力来从事直綫运动；而如果它們努力較少，那么它們就不能不让道給用力較大的物体，因此自己就接近旋風中心，而这就意味着，它們越沉重則越紧密。如果粗物体离旋風中心很远而輕物质的运动很有力（因为它的运动的全部力量几乎都繞着旋風中心旋轉），那么物体越是紧密，运动就越强有力。旣然它們象自己在其中移动的細物质一样以同样速度运动，那么它們继續照直綫运动的力量就比較大些。这样一来，在离旋風中心的相当的距离上粗物体越紧密越輕。"作者說：② "笛卡儿知道，为了确切理解事物的本质，应在它們产生和萌芽时研究它們；必須总是从最簡单的开始，而且首先要重視原理原則；不应絞尽自己的脑汁去思

① 《眞理探寻》，第2卷，第356頁。

② 同上，第360頁。

想上帝是用最簡单的方法逐步創造万物的，或是一下子創造出它們来的。不管上帝用什么方法創造它們，我們应該了解它們，首先从它們始生时研究它們，只在后来才留心我們的見解是不是和上帝創造的那种見解相符合。他(笛卡儿)知道，上帝据以保全自己的一切創造物使之維持現有秩序和現有位置的自然規律，和上帝能据以构成和建成它們的規律是相同的。他說，因为对于所有留心研究事物的人来說，显然，如果上帝不一下子把万物建成象它們被逐漸建成的那个样子，那么万物的全部秩序就会被推翻，这是因为保全的規律和創造的規律是互相矛盾的。既然万物保持象我們現在見到的那样的秩序，那么这就是因为使它們保持这个秩序的运动規律，引导它們达到这个秩序。如果上帝导使它們达到的秩序，不同于运动規律导使它們达到的秩序，那么，一切就会被推翻，万物仍会按照这些規律建立起象我們現在从它們中間所看到的那样的秩序。”

八六 〔笛卡儿主义者不得不承認，自然物只是由于自然界的自然規律才能形成〕

我在前一章十分詳細地叙述过的那位作者的学說，是所有的笛卡儿主义者、一切哲学家之中最明事理的人都在爭論的一种学說。根据这位作者的学說，显而易見，我們整个宇宙和自然界一切产物的形成，甚至它們的秩序、配置和位置，以及其中所有一切最优美最完善的东西，象我巳讲过的，都可能只是一些自然力量所产生的东西。这就是說，它們可能是許多按照各种不同方式彼此互相旋轉、运行、結合、联合和变化的物质粒子的一种动力的結果。

要知道，虽然这些哲学家都是基督徒和崇拜神灵的人，但他們都不以为除此以外对于产生上列一切結果还有其他什么东西是必要的；因而也看不出有需要任何理性力量的必要性。他們肯定說，如果上帝不是按世界現在存在的那个样子一下子建成世界，那么由于运动的力量，世界在将来会达到同样的完好秩序。他們不仅断言由于运动規律的力量和作用，将来一切都会按照同样秩序建立起来，他們还郑重地断言，如果上帝不是按照运动規律所造成的那种秩序創建世界，那么他那一切都会垮台，而这些运动規律仍会使它們达到象我們現时从万物中間看到的那个秩序。总之，根据我們的卓越的笛卡儿主义者、神灵崇拜者和基督徒的这种学說，显然，自然界的一切創造物虽然令人惊异，但其发生、其秩序及配置一点也不說明和証明存在着超乎一切的完善的理性，因而也不能說明和証明存在着作为物质創造主和物质运动造因者的全能的上帝。

八七.〔因此他們应当承認物質依靠自身能够运动〕

上面我已論証过，物质不可能是被創造的，它能够运动是全靠自己；由此必然得出結論：在整个自然界中什么东西也不曾說明或証明存在着全能的和无限完善的上帝。所以应当說，实际上沒有上帝，而自然界一切产物唯一地只是由构成它們的物质粒子的自然的和盲目的运动規律所創造出来的，而且現在还天天在創造着。可是，《眞理的探索》的作者怎能說，这个上帝如果不一下子按照那个秩序、即按照万物将来应当据以形成自己的那个秩序創造万物，那么万物的整个秩序就会垮台呢？他怎能說，如果上帝不使万物达

到它們由于运动規律而达到的那个秩序，那么彻底的变革就会发生，并且万物由于这些規律就会达到我們現在在它們中間所看到的那种秩序呢？这位作者在这里是自相矛盾的，他自己显然駁倒了自己。要知道，他既然断言物质不能依靠自己作任何运动，它的一切运动一定都起源于运动的第一个造因者上帝，那么，这位作者就不应当說，某种东西可以逐漸地自行建造起来，或者某种东西会垮下去，如果上帝使它达到一种不同于运动規律給它造成的秩序的話。同时他不应当断言，除上帝創造的以外，还存在着其他的运动規律。并且不应断言运动規律能有力量使万物达到我們現在在它們中間看到的那种秩序。因为显而易見，如果万物不靠自己作任何运动，同时这种运动不比上帝恩賜的运动强有力，那么，除上帝所賜的以外，万物就不能自行得到另外的秩序。这样一来，既然他认为万物将来会自然地达到它們現在所达到的那种秩序；并且如果上帝使它們达到另一种秩序，它們就会底儿朝天地顚倒过来，最后还是利用自己运动規律的力量达到我們現在所見到的那种秩序。所以，这就是說，他也应当承认物质自身有运动能力，物质运动的自然規律甚至比它可以得自上帝的运动規律还强有力些；因为物质运动的自然規律有力量推翻一切，并使一切除上帝給它們造成的境况以外达到另一种境况。既然这样，那么这位作者就显然是自相矛盾了，[①] 而且显然是違反了自己原有的見解——物质自己有运动能力；同时他好象不知不覺地被迫承认并証明自己反駁过的那个眞理无誤。毫无疑問，这时候眞理的力量本身在起着作用。总之，在这种情况下可以认为，被爭論的眞理能自豪地說：它的救星就是它原有的那些敌人，那些痛恨它的人，也就是說，甚至就是那些对它有异議的人和否认它的人。[②]

---

① 《詩篇》，第54篇，第10节（出处有誤——譯者）。

② 《路加福音》，第1章，第11节（出处有誤——譯者）。

我再說一遍，这点显然表明：自然界一切产物最初是按照它們所由組成的物质粒子的自然的和盲目的运动規律形成的，而且現在还在按照这些規律不断形成着；因此，自然界中沒有任何东西可以表明或証明全能的和无限的上帝的存在。他們硬說，仿佛世間一切有形物身上都带着无限神圣的大智大慧的痕迹和特点，这种强辯是徒劳无益的。

八八 〔崇拜上帝的人提出一些論断来証明自然界的創造物中存在缺陷和不完善之处是合理的，但这些論断是虛伪的〕

常常在自然界产物中遇見的那些缺陷、畸形和不完善的地方，特别是常常在动物和人身上碰見的那些恶德和坏习惯，以及常常在日常生活中使人們感到苦恼的許多疾病、忧患和灾难，末了，还有折磨人們和无可避免地等待着人們的死亡，——所有这一切更加証实我已指出的那个眞理。因为无論如何都不能相信：象被推測为全能、至仁、至智和无限完善的上帝那样一个卓越的匠师竟在某些时候願意或容許在自己的創造物中留下任何缺陷、畸形或不完善的地方。这与他的乐善好施的本性是太不相称了。同样，无論如何都不能相信：他允許或容忍人和动物身上存在恶德和作恶嗜好，他竟会让人們受灾禍和疾病的压迫，而灾禍和疾病給人們生活带来多少痛苦啊！这与他的无限善良和无穷智慧也太不相称了。如果容許自己的創造物中存在任何恶事或恶德，那么他的无限善良和无穷智慧就不能不失去作用了。

可是，要知道，我們显然看到而且經常看到自然界各种产物中

是存在着缺陷、畸形和不完善的地方的，我們也显然看到而且經常看到人和动物身上存在着很多恶德和坏习慣，同时，无論是这些人或那些人都遭遇着无限多的灾难和疾病，以致生活陷于不幸。所有这一切也都是显而易見的証明，証明了这絕不是无限完善的存在物的創造物，而只是某些盲目的和不完善的原因所造成的事情。这些原因就是构成这些創造物的物质粒子的差别，在这些粒子的形态上、运动上、結合上、聚集上和变化上的差别。尽管这一切多么显明，但我們的那些把上帝崇拜为偶象的人还要固执己見，不仅偏信自己的上帝的存在，而且还偏信他的善良和智慧；不顾这一切（他們竟这样自我欺騙和自我迷惑！），他們认为而且坚决相信，不仅自然界产物中的一切缺陷、畸形和不完善的地方，而且世間最大的恶德、恶行和灾难，都是上帝的善良和智慧所起的特殊作用。据他們說，这种智慧是这样偉大，以致上帝似乎宁願从恶中求善，而不願不容許恶的存在。信徒的首領奥古斯丁就曾肯定地发表过这种意見。他說："上帝是这样善良和这样有智慧，他考慮更适当地从恶中取善，而不让恶事完全不存在。"①

坎伯雷大主教順便提到这点，看来他对于这点是打算不說什么話的；自然，这是因为他知道关于这点他不能讲一句有道理的話；因为它如果有道理，他就絕不会忘記加以发揮，他一定会在自己的《神的存在》②一书中予以詳細闡述。关于这件事情他說过："让人們贊叹他們所理解的东西（卽他在自然界中看到的优美的和善良的东西），让人們对他們所不理解的东西（卽在自然界中看到的缺陷和不完善之点）保持緘默。"他又說："可是无論怎样，甚至这种产物（卽这个世界）的一些眞正的缺陷都不过是上帝自己留下来的不完善之点，以便借此預告我們：他是使世界从虛无中出現的。"

① 奥古斯丁：《上帝的存在》。

② 法奈龙：《神的存在》，第298頁。

他补充說:"宇宙間沒有哪件东西不同样具有和不应同样具有这样两种对立的印痕:一方面是巨匠对他的产物所留下的印痕,另一方面是产物賴以产生的、可能常常又陷入的虛无的印痕。"他說:"这是微末之物和宏偉之物的某种不可理解的結合,是材料的脆弱性和构造的技巧之間的不可理解的結合。……所遇到的那些缺陷起因于人的随便的和不正当的意志,这种意志由于本身杂乱无章以致产生那些缺陷;或者起因于始終是神圣而正直的上帝的意志,因为他或者借此以懲罰不信仰的人,或者借恶人以考驗善人,以便使善人更加完善。"①

这与純朴而輕信的人的一般的說法不差絲毫。这些人宣称并且过于天眞地相信:生活中的不幸和痛苦是上天的恩惠,上帝頒賜这种恩惠是为了使人們服从,是为了寬厚地懲罰他們的恶行并考驗他們的德行,就象在冶金炉中鍛炼黃金一样。他們相信上帝利用这种方法使他們更有資格領受天賞,如果上帝容許恶,那只是为了从恶中获得某种更大的善。信徒的首領圣奧斯丁說:"你們別以为恶人的存在对世界是无益的,上帝在沒有恶人的地方就一定找不到好人。"他又說:"如果他让恶人活着,那是为了使他們得到改正或者为了用他們来考驗正直之人。"

很委婉的和很有說服力的道理不是眞理嗎?我們那些誠篤地崇拜上帝的人說:②甚至我們的非眞理可以显出上帝的眞理来,我們的恶行可以更加清楚地显示上帝对我們的善良、忍耐和慈悲;由于我們的虛伪更加清楚地显示出上帝为自己增光的眞理。他們还說:如果沒有暴君,耶穌基督那儿就不会有这样多的殉教者;如果沒有魔鬼和对魔鬼的斗爭,那就沒有胜利和对胜利花冠的要求。如果人們不需要忍受生活中的任何灾难,那他們就太幸运了、太心

① 法奈龙:《神的存在》,第294頁。

② 《罗馬书》,第3章,第5节。

滿意足了，于是他們就会永远不願意死亡。如果沒有什么可以制服人們，那么他們就会过于驕横起来。如果他永不責罰世人，那世人就会以为完全沒有天道;而他要是經常責罰世人,他們就会設想,他們沒有什么可害怕的,对来生什么也不必指望了。反之，象他現在做的那样,只責罰某些人,他就可借此显示天道；而他要是在今世永不懲恶、永不奖善,那他就是向人們表明奖懲存在来世。我們的基督徒說:最后,如果善德不应当抗拒恶行，不应当打击罪深之人,那么它就永远不会获得胜利,它就不会象現在一样因抗拒恶行和打击罪深之人而获得这样的荣耀和这样的功勛。

我們那些迷信很深的上帝崇拜者和基督徒利用这种空洞的和任意提出的理由及論断,使自己和别人相信:自然产物中的一切缺点和人們的一切恶行，以及世間所有一切灾难，同全能上帝的仁慈、公道及大智慧并不矛盾,并不互相反对。他們使人确信，当上帝願意时,他能变恶为善,他所以容許世上有各种缺点、各种恶行和其他一切灾难，只是为了从它們中間获得某种更大的福利——无論是为了显示他自己的光荣也好，或为了使自己的創造物謀取更大的幸福也好。他們說：因此我們不能、也不应由此得出結論，說我們可以反对上帝——全能的、无限善良和无限智慧的造物主是存在的这一眞理。

这差不多就是我們那些迷信上帝的人在企图替那位据說是仁慈和无限賢明而又容許并且現在还經常容忍世間存在这样多灾难、缺陷、恶行的上帝作辯护时,所能讲的一切。那些善于嫉妒、巧于說詞和喜欢夸口才的傳教士們可以照样随便发表議論，可以用这种方法使那些只从表面观察而不深刻理解事物的无知群众得到滿足。但如果是象眞正的哲学家和科学家那样說話和推理的哲学家、宗教家和博学之士,就应当深入洞察事物，一切只应当以确实可靠的理由为出发点;如果他們傳达这些无稽的說法和蠢話,并认

为这些空洞的和毫无意义的理由是对那些逼得他們陷入絕境并使他們无話可說的論証的适当的回答；那么对于他們的这种行为与其說应該給以严肃的駁斥，不如說应該予以嘲笑。可是毕竟应該指出这种謬見的毛病和站不住脚的地方来。因为：1)如果說上帝容許自然界各种产物中存在这样多的缺点和不完善之处只是为了好从它們中間取得某些更大的好处就算是理由充足的話，如果說只是因为这点他容許并忍受世間这样多灾难和恶行就算是理由充足的話，那以此为借口是很容易的。如果这种論断眞有理由，那么它就应該容易让人理解；因为人們都容易想象，人的智慧和預見性本来就慣于容忍輕微的灾难以避免較大的灾难，以便从这种灾难中取得某种較大的福利。在这种情况下，那位坎伯雷大主教关于世間存在缺点、恶行和灾难的問題就不需要說：世界是不可思議的卑賤与高貴的混合体。因为，希望造成或忍受某种不大的輕微的灾难，以避免較大的灾难或从灾难中取得較大的好处，这是可以理解的。可是，把世界叫做卑賤与高貴的不可思議的混合体，这就既給了造物主以荣誉，也給了他以侮辱。因为这样一来，他就把貴与賤的造成都归咎于上帝，即认为上帝既創造了卑賤之物，同时又創造了高貴之物。然而全能的和无限完善的存在物是不应当同时既創造卑賤之物又創造高貴之物，即不应当創造可卑視的东西，同时又創造很有价值的东西。总之，坎伯雷大主教认为是自然界中最偉大的最惊人的那个东西，按照他的見解，只是卑賤与高貴的不可思議的混合体；但这个混合体一点也不能証明无限善良的、无限明智的、全能的上帝的存在。

2）我們的基督徒曾說上帝容忍世上各种缺点、恶行和灾禍只是为了要从它們中間获取某些較大的利益，他們說这話时所指的較大的利益是应当指某些巨大的、暫时的具体利益(即指現世利益，无論是物质上的也好或精神上的也好)而言呢，还是应当指所謂来

世利益而言呢？毫无疑义，所謂較珍貴和較重要的利益旣指前者也指后者。至于談到所謂較大的天賜的精神利益，或阴間生活的精神利益，那么，无論是說或設想无限善良和无限明智的上帝竟願意为了这些利益而在自己的創造物中留下缺点和畸形，或容忍这样多的恶行和灾禍，都完全是自欺。我再說一遍，設想类似的事情都完全是自欺。这不仅因为实际上幷不存在任何所謂天賜的精神利益，除今世生活以外也幷不存在所謂来世生活；而且即使存在这些假想的天賜的精神利益（而这是必須再加以証明的，幷不能仅凭假想而已），即使眞的存在来世的永恒利益，那么就全能的和无限明智的上帝而論，他是沒有理由为此而在自己的創造物中留下这样多的缺陷和畸形东西的。既然这一切缺点、灾难、恶行自身和这些假想的天賜精神利益或所謂来生永恒利益沒有任何关系，那么这些所謂利益就决不能成为容許世間存在这样多灾难和恶行的理由和根据。为了这点，一点也不需要它們，它們自己也决不能帮助創造或取得这些假想的利益；缺点和不完善、特别是人們的恶行反而可以成为获得这些利益的障碍，因为很显然，有缺点和缺陷的人同完善的人比較起来，是不应該受优待、贊賞和尊敬的；对不道德的人和恶人不应該給予奖励，而应該給予懲罰。

至于那些誠实人、正直人或无辜之人坚毅不拔地忍受生活中的一切灾难和不幸，我认为他們才应該受各种称贊，才值得怜憫，他們这种美德才完全应該得到奖励。可是硬說无限善良、无限明智的全能的上帝降灾难和不幸給他們，是为了要給他們更大的利益，是要考驗他們的忍耐心，是要用美德純洁他們、改善他們然后給他們更大的登天堂的幸福和尊荣。我重复說，这种說法是自欺。我所以这样說，不仅由于上面所說的那些原因，而且因为关于所謂更大利益的这个借口只是人类智能虛构出来的东西，当他願意这样做的时候，人的智能就可以促使他自欺欺人。显然的証明是这

样的事实,即他們对自己的說法不能提供証据，他們(我們那些崇拜上帝的人和基督徒)同样容易由于眞实的动机、也容易由于虛伪的动机引用这些理由。說眞話的或相信說眞話的誠实人容易引用这些理由,騙子手、嘲笑者和冒充內行者也容易引用这些理由。可是,可以用来說明眞实也可以用来說明虛伪的理由,容易为正直善良的人引用,也容易为騙子手、嘲笑者和冒充內行者引用的理由,是沒有任何价値和意义的。它决不能作为眞理的証明或凭据。这种所謂理由只是以上帝崇拜者的幻想为依据，它不外是他們凭智力捏造出来的无聊的东西。因此，认为这种所謂理由是对于使他們陷入絕境的那些論証的适当的反駁，乃是我們那些上帝崇拜者的自欺。他們这样来談自己的上帝,就有点象这样的一些人:明明知道自己不能办好自己的事情，却装做仿佛是自己不想办好它們的样子;或者分明不能阻止某件事情,却装着贊同这件事情并不想阻止它的样子;为了掩飾自己的懦弱无能,还說他們但願如此，并且引証他們认为应当引証的这种或那种原因。我說，我們那些崇拜上帝的人对待自己的上帝就有点是这样做的。他們无論如何都不能否认产品的缺点和缺陷是創造这些产品的匠人手艺太差或不完善的显明标志。他們絕对不能否认苦难和忧愁与自然界的福利是矛盾的。他們决不能否认人們的恶习和恶行違反眞正的智慧和眞正的仁慈。他們也不能否认在自然界的产物中常常遇見許多缺点及缺陷。他們也不能否认世間存在着許多使人們悲哀和不幸的灾禍和痛苦。末了，他們也不能否认人間有非常多的恶行和殘暴行为。无限善良、无限明智的全能的主人应当使自己的一切創造物完善,防止各种灾禍、恶行和殘暴行为，并把各种福利和康宁賜給自己的創造物。自然的理性显然把这一切都告訴了我們。

我們的上帝崇拜者明知他們的所謂上帝决不能使自己的一切創造物完善，也不能防止一切灾禍或者哪怕只防止人們的恶行和

仇恨也好，他們明知由此可以得出不存在这个想象的全能上帝的結論。他們被駁得无話可說时，只好引用象我在这里予以駁斥的这样站不住脚的理由，幷徒劳无益地以"上帝仿佛为了某种更大的利益——精神的或物质的，現在的或将来的——，所以在自己的創造物中容許幷留下許多缺点，所以容許世上留有这样多灾禍、恶行和仇恨"为借口，企图維护自己的見解和掩飾上帝的軟弱无能。为了更好地掩飾自己这种說法的虛伪性，为了更好地欺騙自己，他們說上帝为了某些更大的精神的或物质的、現在的或将来的利益容忍世上有这样多的恶行和灾禍。这样說，比只說"所以这样作是为了某些更大的現世利益"要好些。后一說法的錯誤程度和虛伪性是太大了，幷且太显明了；因为我們明明看見幷且他們自己也經常看見非常多的灾难、恶习和恶行，而不能以适当的根据証明从人世間这些現象中可以获得任何眞正的物质的或精神的利益，所以他們的說法在这个意义上显然是虛伪的。因而就只剩下一个問題，即：这样一来，更大的精神的或物质的福利是不是总可以在来生得到呢？可是，他們是从哪里得到这个可靠的消息的呢？誰告訴他們事情是这样的呢？他們在这方面有什么經驗呢？他們有什么証据呢？不用說，如果不是指那些以他們自己的信仰为根据的所謂証据，即以他們盲目信仰的那些他們看不見、任何人从未看見过幷且永远也看不見的东西为根据的所謂証据，便什么也沒有。以这种盲目信仰为根据的說法、意見和异議，实质上是什么根据也沒有的，它們是沒有任何意义和价值的。因此，說上帝如果不能从灾禍中取得今生或来世的大利益，他就任何时候也不会允許有灾禍存在，这是我們那些上帝崇拜者和基督徒的显然的迷誤和自欺。

但是，有时候也的确能从灾禍之中产生某种大福利。說謹愼和英明有时需要人們制作或容許小禍以避免大禍或获得大福，这是对的；但决不能由此得出結論說，对于全能的上帝也可以采用同

样的說法。这是迷誤和自欺。显然，这是由于人們不是全能的，人們为了做他們想要做的一切，常常只要制造或容忍較小的灾禍就可免除大灾禍。一句話，他們常常不得不做他們本来不願做的事，或者常常不能做他們很希望做的事。人們不能不听必然律的支配，不能不适应时間和地点。誰也不怀疑在这些情况下容忍或作出較小的灾禍以避免更大的灾禍或取得更大的福利是比較合适的。比如說，由于这个緣故，父母不能不严厉責罰自己的儿子以糾正他們的过失，开导他們，使他們更听話。由于这个緣故，法官常常不得不严厉懲办有罪之人以警告他人。由于这个緣故，受伤的人有时要切除自己的手或脚，借以保全生命。还有許多其他类似的情况，在这些情况下，人們不得不容忍或不得不做他們在其他情况下所不能容忍的或不能做的事情，要是他們能够做他們想做的和非常想做的一切的話。

可是，就被称为和被假定为全能的上帝而論，情形完全不是这样的。因为他容易創造各种福利，也容易防止各种灾禍，他决不会象能力薄弱的凡人一样要万分勉强地容忍或制造任何一种灾禍，以避免任何一种更大的灾禍，或造成任何一种更大的福利。这样，他可以随便并且容易創造任何福利，不会因此要勉强被迫去容許、忍耐和制造灾禍。他反而可以很容易地完全預先防止一切恶行和灾禍，而不会使福利受忽略和損害。只要他想怎样做，一切就可以按照他的善良意願办好。所以如果他不为自己的創造物造一切应造的福利，如果他不經常防止可以危害它們的灾禍，那么这或者是由于他不願意这样作，或者是由于他不能这样作：或此或彼，二者必居其一。如果因为他不願作，那这就意味着他不是象他們假想的那样是无限善良的；那么，这意味着他不願意造任何福利，而所謂无限善良和无限賢明的存在物在自己的善良意願中是从来不曾有过缺点的，总是一定喜欢創造福利的。如果他不常常創造福利、

不常常防止灾禍是因为他不能作这个，那他就显然不是象他們料想的那样全能的存在物，因为对于那个全能的存在物来說，他是沒有什么事情不能做的。

說人們常常不値得上帝給他們造福，而上帝可能是願意为他們造福的；反之他們常常值得上帝降灾禍与苦难来懲罰他們，而上帝眞的降灾禍和苦难給他們，以便使他們变成賢明的和有德行的，——这种說法是沒有意义的。我再說一遍，这个說法是沒有意义的，因为按照我們那些上帝崇拜者和基督徒自己的理論，除上帝根据自己的仁慈和恩典賜予的以外，人們是不能有其他的美德和优点的。他們能够造福避禍，免除缺陷和过失，只因为这位上帝把恩惠与力量賜給了他們。可見，根据他們的理論，人們身上一切善的和好的都只是上帝的贈品。关于这点可用特利登会议的教义来作証明，会议肯定地宣称上帝对世人的善心是这样偉大，他甚至希望他的礼物能为人們建立功勛。[1]他們在一份祈禱文[2]中写道："这是上帝贈給你的礼品，你的忠誠的信徒公道地、令人贊叹地为你服务。"另一个地方又說："上帝，一切幸福都来自他那儿。"往下又說："上帝，一切神圣的願望、一切公正的决定和一切正义的事业都来自他那儿。"

其他許多类似的地方显然指明：不仅一切善行、一切美德和一切优点都来自上帝，而且人們一切善良的思想、善良的願望、善良的心灵活动和一切良好的事业都只是由上帝的仁慈心产生的。

由此显然可以得出結論：按照他們的論点，如果上帝始終把仁慈、把避禍的力量賜与他們，那么他們就任何时候也不应受任何懲罰；如果上帝始終把一切美德和一切必要的优点賜給他們，那么他們就应当得到各种仁慈和祝福。反之，如果人們不做他們应做的

① 《第六次会議》，第6章。

② 五旬节后第十二个礼拜日。

一切善事，不防止他們应該防止的灾禍，并因此而受到上帝的懲罰，而不是受到他的仁慈和眷顾；那么这无疑是上帝自己的过错，而不是人們的过错。因为上帝不把善事賜給他們，他們就不能做善事；上帝不給他們以避禍的力量，他們就不能避禍。他們甚至可以責备上帝，并和先知以賽亚站在一道对他說，他是他們一切恶行和一切迷誤的原因。他們可以同这位先知一道說："主啊！您为什么让我們离开您的道路誤入歧途呢？为什么使我們的心冷酷无情，以致不敬畏您呢？"[①]

所以，如果我們的上帝崇拜者和基督徒說上帝不給人們做一切可做的善事仿佛是因为人們不配得这个，那是荒謬可笑的。同样，如果他們說他給人們降灾禍及苦难，仿佛是因为他們应受懲罰，那也是可笑的；因为他們除上帝賜予的以外不能有其他美德和优点。

我从这里回到我的論証上来，我說：如果上帝不常常把自己的仁慈礼物賜給人們，以便使人們遵守道德、使人們有資格获得他的仁慈和奖賞，或借以防止人們作恶事，以便使他們不致失寵受懲罰，那这或者是因为他不願这样，或者是因为他始終不能把这个賜給人們。如果他不願把这个賜給人們，那他一定不是无限善良的，因为他对他們不够善良，因为无限善良的存在物总是应該力求使一切都作得好，甚至要用在他看来是尽可能最好的方法来作好。他不应使那些迫切需要他的仁慈礼品，以便正直地过活和忠誠地遵守道德的人們忍受他自己缺乏仁慈的待遇。而要是他始終不能把这个賜給人們，那么他就不是全能的，因为他不能經常做善事，他不能經常防止恶事。既然他不是无限善良的，不是全能的，那就不能說他眞的是上帝。

---

① 《以賽亚书》，第63章，第17节。

由此容易看出，如果我們那些上帝崇拜者說人們不值得上帝給他們做他能为他們做的善事，反之，他們值得他給他們降灾禍及痛苦以膺懲他們的邪恶行为，那么这只是无謂的托辞。他們利用这种无謂的托辞来掩飾自己的上帝的軟弱无能，并使未受教育的群众保持他們的无知状态。可是在无限完善存在物的类似行为中，那种狡猾行为是特别刺目的，他利用那种狡猾行为，才能这样幸运地从留在自己創造物中的一些最大恶事和最大缺点中，同样从留在人們中間的一些最大的恶行中取得最大的福利。因为如果他利用慈悲和智慧使人們忍受这样多的苦难和灾禍，并容許世上存在这样巨大的和令人难堪的灾禍，以及存在这样巨大的和令人难堪的殘暴行为，那么上帝身上存在的慈悲和智慧就眞是奇怪的慈悲和智慧了。可不可以相信，或者甚至可不可以設想一下，神的慈悲心和智慧竟想用和幸福本身这样相抵触的方法来图謀得到眞正的和更持久可靠的福利，願意用破坏善行本身的方法来傳播善行呢？可不可以相信，或者哪怕只想一想，神的慈悲和智慧竟想利用缺点、恶行和殘暴行为来使自己的創造物更高尙和更完善呢？竟想利用殘暴行为使它們善良呢？竟想利用不理智使它們成为更智慧的呢？竟想利用迷惑的方法使它們成为机警的呢？为了把它們变为合乎道德的，竟想使它們成为不道德的呢？最后，他想为它們造福，却使它們眞正不幸呢？这跟下面的說法完全是一样的：說是一个手艺巧的有办法的匠人做成了許多极好的东西，他允許别人在使这些东西更漂亮和更完善的借口下，打坏它們，虽然怎样也看不出这样做会使它們更漂亮些和更完善些。这跟下面的說法完全是一样的：說某一个善良而賢明的国王容許在使自己国家更繁荣和使自己的臣民更富足更幸福的借口下压迫或掠夺自己的臣民，虽然哪儿也看不到他的国家变得更繁荣了，他的臣民变得更幸福了。这跟下面的說法完全是一样的：說是一个賢明而有远見的医生允

許在更快地治愈病人使病人恢复健康的借口下，毒死自己的病人或把病人的潰瘍变为坏疽；虽然，哪儿也沒有看見有誰是用这种方法治好了病的。这跟下面的說法完全是一样的：說賢明的哲人借口要使自己的学生更聪明，却教导他們胡塗和狂妄，虽然哪儿也看不出这会使他們聪明些。最后，这跟下面的說法也完全是一样的：說一个絕对善良的家长，竟让自己的儿女养成各种各样的恶习和殘暴行为，让他們互相厮打和斫杀，却借口說是为了让他們更善良、更幸福，虽然自始至終只看到他們更加可怜和不幸。

如果說家长为了謀求更大的利益而这样做是荒謬可笑的，如果說医生为了謀取更大的利益而允許毒死自己的病人、允許把病人的潰瘍变为坏疽是荒謬可笑的；如果說国王为了更大的利益允許压迫和掠夺自己的臣民是荒謬可笑的；說手艺巧、有办法的匠人为了裝飾和改善自己的优秀作品竟允許打坏和撕坏它們是荒謬可笑的；那么，象我們那些上帝崇拜者和基督徒所說的那样，說无限善良和无限賢明的上帝仿佛为了更大的利益竟允許并容忍世上有这样多駭人听聞的恶事和可怕的殘暴行为（这种恶事和暴行的目的，显然是要普遍地破坏一切善良的东西，而不只是破坏某一件好东西），就正好象同上述各个事例一样是荒謬可笑的，甚至其荒謬可笑的程度更要大些。

除此以外，旣然他們大家都承认自己的道德常規是怎样也不应当作恶以求福，那么他們怎能說上帝为了求福竟允許和容忍存在这样大的恶事和这样大的暴行呢？如果他不应当、也不宜于作恶（即罪恶）以求福，那为什么他們会設想他們的上帝为了求福竟允許和容忍造成这样多的灾禍、罪行和罪孽呢？这是不是因为他被允許象一个全世界的主宰者、統治者和主人一样可以为所欲为呢？或者因为他毋宁应該做恶事和忍受恶事，以便用他的无限善良和无限智慧从恶事中获取屬于他自己的福利而不是屬于他的創造物

的福利呢？关于这点甚至連想一下都覚得好笑。总之，可以把硬說无限善良和无限賢明的上帝是为了求福所以允許和容忍世上存在这样多的恶事和暴行的这个說法叫做妄誕可笑的奇談。这是前所未聞的奇談。我們那些狂热的基督徒，特别是他們的牧师，正是为了要掩飾自己的上帝的懦弱无能和为了使人民大众上当受騙，借以謀取私利，以及一般地借以謀取自己的生活机会，因而在自己的幻想中想出这种奇談。

可是因为不能否认有时为了从恶中求福，所以作某种恶事是适宜的，因此，問題主要就归結为：要能了解究竟在什么場合和在什么情况下这才是合理和合法的。我以为只有在两种情况下这才是合理和合法的，并且这两种情况应当互相伴同发生。第一种情况是：想从恶中取得的福比被容許的有害的和有損的恶更有利、更有用和更必要些。因为毫无疑义，如果想从恶中取得的福不比被允許的恶意义更重大些，那么求福这一举动就是違反理性和智慧的。如果指望从恶中取得的福不及为造福而作的恶那样大，那么这是丧失理智的狂妄行为。第二种情况或合法合理地作出某种恶事以便从恶中获得某种福利的必要条件是：作出这桩恶事以便从恶中得到福利的絕对必要性。因为不需要作恶而可以得到福或作福，那么借口从恶中得福而作恶或容許作恶就无疑是很不好的行为。

人們为了从恶中取得更大的福利或避免更大的灾禍，可能常常会偶然地或者甚至必然地作某桩恶事或容許某种恶事。根据这个理由，为了获得某种較大的福利或为了避免某种較大的灾禍而作某桩恶事，从他們那方面来說是情有可原的。可是毫无疑問，上帝在自身被推想是全能的条件下，他总不能陷入类似的境况中，或者会这样需要作恶事或容許恶事以便从恶中求福。因为他旣然象被推想的那样是全能的，他就无論在任何时候在任何地点都可以

不費力地作任何一桩善事，而不需要为此作任何一桩恶事或容許任何一桩恶事。因此，决不能設想和相信全善全能和具有大智慧的存在物曾經在什么时候願意容許极小的恶事，以便从恶事中获取某种福利。因为，这决不意味着作恶或容恶以便从恶中得福，而毋宁意味着为了恶事本身而作恶或容恶，这是无限完善存在物所决不应做的。要搞清这种情况，只稍許細想一下就够了。尽管如此，可是，旣然我們的誠篤的基督徒們坚决认为，他們設想中的上帝的仁慈和智慧，除为了获取某种福利和某种較大的福利以外，决不会容許和容忍任何恶事(因为这点正应当这样来理解)，那为什么他們一受到灾难和不幸的震惊，就这样經常地、坚持不懈地恳求这个想象中的上帝以其仁慈和智慧来防止各种灾禍和拯救他們脫离苦难呢？为什么他們在危險中、在困难的境况中总是乞求上帝的援助呢？为什么他們在悲伤中总是这样誠心誠意地哀求上帝呢？为什么他們在偶然遇着灾难的場合（不仅在遇着个人灾难的場合，而且在遇着社会灾难例如战禍和荒年的場合)，会伤起心来，会焦急万状呢？为什么他們在这些場合下为了获得拯救要起这样多的誓、組織这样多的求神队伍、献这样多的祈禱詞呢？他們是不是怕他們的上帝也許会从这些灾难和不幸中为他們获取太大的福利呢？在这种情况下你听听他們对神和圣者的誠恳而伤悲的呼吁声吧！“可怜我們吧”，“为我們祈福吧”等等呼声到处可聞。“主啊！起来，您为什么睡着呢？起来，为了您的神圣的名号，請来帮助我們，拯救我們吧”这种呼声也在响起来。由于同样的原因，他們也以同样虔誠的热忱一个一个地呼吁自己的圣者：“某某男圣者，为我們求求上帝吧，某某女圣者，为我們求求上帝吧”等等。这些誠篤的、虔敬的請求为什么要向上帝和自己的男女圣者提出来呢？所有的这些誓言、这些祈禱文、这些庄严的斋戒和严酷的苦行(公开的和私下的)为了什么呢？他們在灾难和悲伤中所有这些哀号、

呻吟、呼喊和凄慘的哭訴为了什么呢？上帝在降灾禍与苦难的时候，如果眞的是想把福利甚至把較大的福利賜給他們，那他們为什么还通过自己的祈禱文謝絕他对于自己的这个善良的意图呢？要是灾难本应当使他們获得比禍較大的福，他們就用不着这样耽心灾难了；旣然通过这个途徑他們似乎能得到或者应当得到更大的福利，那他們就用不着因这些灾难而忧愁和伤心了。

比如說，一个病人在发覺自己有死亡的危險以后，或者在长期受到了剧痛的折磨以后，如果他知道要想痊愈就只能靠自己忍受打針这种痛苦，那他就一点也不会害怕打針流血。他甚至会甘心情願去欢迎医生，請医生把这种快乐給他。同样，剝去乞丐一件破烂衣服，甚至剝去他所有衣服中的最好的一件衣服，如果他知道这样做是为了立刻給他換上最好的衣服，那他一点也不会因剝去破烂衣服而伤心，相反，他只会为此而高兴。当他看到点火燒他的破烂的小茅屋时，如果他知道这样做是为了立刻让他拥有一幢漂亮的房子，那他也不会为燒掉小茅屋而伤心，相反，他会因此而感到快乐。我們的崇拜上帝者对待自己所遭到的一切灾难和不幸也应当采取这样态度。因为他們旣然相信他們的上帝願意用这种方法为他們造比灾禍更大的福利，那么他們在碰到某些灾禍时，就沒有理由害怕和抱怨。反之，这毋宁使他們有理由高兴，甚至要向自己的上帝表示贊美和感謝，好象他們从这里得到了他的恩典一样。他們的基督在訓示自己的使徒和門徒时讲的就正是这个道理。当时他告訴他們說：乞丐覚得快乐了，哭泣的人快乐了，饥餓的人快乐了，口渴的人快乐了，追求眞理的人快乐了。当时他告訴他們說，当他們因为爱他而受到侮辱和不良待遇时，他們应当快乐和高兴。他对他們說：“倘若因为我而辱罵你們，逼迫你們，捏造各种坏話誹謗你們，那你們就快乐了。你們应当欢喜和快乐，因为你們在天上所

受的賞賜是巨大的。”[①] 他的首批門徒深信他的話，甚至想看到他許給的这些所謂巨大而美好的天上賞賜，因此，在因爱他之名而受到苦难和屈辱时，眞的滿心欢喜。“公会的人把使徒們打了，吩咐他們不可奉耶穌之名讲道，然后把他釋放了。他們离开公会，滿心欢喜，因为他們是由于奉主之名而光荣地受到侮辱的。”[②] 因此，他們告誡自己的同伴在这一生中要愉快地忍受一切劳累和痛苦，使他們相信，根据他們的导师的指示，进入上帝的天国必須經历許多艰难困苦，这是在他們的圣經中已經說过的。[③] 这些头批門徒中的一个說道：“我的弟兄們，你們要把所遭遇到的各种灾难看作最大的快乐，要知道你們的信心經过試驗就产生忍耐，而你們事业的完成須从忍耐中得来，为的是要使你們完善和沒有任何缺点。”[④] 他們的偉大的圣保罗堂堂正正地宣称：“我們在苦难中不会丧失勇气，因为我們知道，生活中暫时的和无常的苦难会产生无比的、永远的光荣。”[⑤] 可是我們那些上帝崇拜者甚至不同意这些虔誠的感情，他們在自己一切平常举动中十分显然地表明他們抱的是完全相反的見解。看起来，他們对現世生活福利比对想象中的未来福利要重視得多，他們对肉欲的和感覚上的福利比对天賜的精神福利要重視得多。而这就是显然的和可靠的标志，表明他們并不把他們所謂上帝的仁慈、智慧当作一回事，尤其对于他們能够从上帝所降的或从上帝所允許发生的那种所謂的灾禍中取得的更大福利，他們更不把它当作一回事。

总之，断言上帝在世間降下这样多的灾禍和暴行、或容許这样多灾禍和暴行是为了便于获得更大的福利，这是錯誤和自欺。作

---

① 《馬太福音》，第5章，第11—12节。

② 《使徒行传》，第5章，第40—41节。

③ 同上，第14章，第22节。

④ 《雅各书》，第1章，第2—4节。

⑤ 《哥林多后书》，第4章，第17节。

为这点的証明是，如果上帝为了更大的福利而容許这样多的灾禍和暴行，那他对于品行不端的人和恶人就沒有什么可生气的，更用不着对他們这样滿怀忿恨，象我們那些上帝崇拜者所深信的那样了。因为，根据上帝崇拜者的說法，旣然他可以利用并且确实已利用过这些人所干出来的最大的暴行和最大的恶事，以便从中取得更大的福利，那他为什么对这些犯罪的人生气，为什么对他們滿怀忿恨呢？眞的，旣然假定他願意用自己的仁慈和智慧从恶事中取得更大的福利，那就完全看不出他为什么要生气。但是，如果相信我們那些上帝崇拜者的話，那么，任何行为也不会象人間的罪过、恶行和仇恨那样令他們的上帝憎厌了；任何行为也不会象人們由于自己的仇恨而犯下的可怕罪恶那样引起他們的上帝气憤、发怒以至狂怒了。而他們的书里却充滿了上帝对于犯罪者的气憤和憤怒。可見，我們那些上帝崇拜者說他們的上帝除非为了从恶事中获得某种巨大的福利，任何时候也不容許或容忍任何恶事，这完全是廢話，是毫无根据的。

可是我們再深入一点仔細看一看：他們的上帝能这样巧妙地、成功地、有效地从最大恶事中得出来的假想中的最大福利究竟是什么样的福利。我們听听他們关于这个說些什么，看看对于这种說法能不能最后使他們理屈詞穷，陷于絕境。无疑，这些先生們会說上帝用最高威力和最高智慧管理和指导一切，所以誰也沒有权說，他随便做什么都是徒然的。甚至对于他干的最不好的和最坏的事也不能这样說，因为象他們所深信的，上帝为了显示自己的荣耀、威力和公道，甚至要利用看来是最坏的事物。他們說，熟练的医生特别要乘瘟疫流行时期治好病人以显示自己的医学知識、医术和才干。正好同这个一样，人間有許多灾难、恶行和暴行就可以更加清楚地显示上帝的善良、慈悲和公正。他們的偉大的圣保罗說：“我們的非眞理显出上帝的眞理，而上帝的眞理則由于我們的謊言

而开始在他的荣耀中大放异彩。”[1] 因此，虽然上帝可防止人們的殘暴行为，但他不願意这样做；他认为从他所容許的恶事中获得福利比完全不容許恶事更合适些。他們說上帝通过恶人的恶行考驗正直人的德行，因为如果沒有恶人来折磨和考驗正直之人，那就不可能这样清楚地认識正直人的品德的全部完美和优异，而正直人自己則不能显出自己对苦难的忍耐能力。如果沒有迫害誠实人的暴君，誠实人就得不到天国的偉大而光荣的奖賞，同时也就不会有品质崇高的、可敬可爱的殉教圣徒。这些人为了信仰耶穌基督，竟那样慷慨地甘心忍受死亡！如果沒有魔鬼勾引和誘惑人們为恶，那就不会有对无形之敌的斗爭，沒有这种斗爭，就沒有战胜他們的胜利，因而也就不能期待胜利的花冠和奖賞。如果生活中沒有灾难和悲伤，那么人們就会过于驕傲以至目中无人。只有灾难才能克制驕傲。如果沒有恶行和殘暴行为，那就不能清楚认識一切美德的美质和优点。在互相对照的情况下最容易說明两个极端情形。可以說，就一切美质和优点而論，情形都是这样的。一切美德在和作为它們的直接对立物——恶行互相对照之下，才显示得最清楚。于是，我們的基督徒說：上帝善于以令人惊奇的方法从他所容許的灾禍中获得福利。

但誰不知道，这也是純粹的自欺。怎么？让正直之人成为恶人的蛮横无礼和盛怒的牺牲品，以考驗他們的德行和忍耐心！怎么？让傳染病、战禍、饥荒和我們生活中的一切不幸打击人們，以考驗正直人的德行和忍耐心，以克制有罪者的驕傲并使他們悔过！怎么？象我們基督徒設想的，不断地使人們受勾引他們犯罪作恶的魔鬼的誘惑，以便使人們和身內及身外有形无形的敌人作斗爭，以便使他們享有战胜敌人的光荣！末了，怎么？使人們在地上悲惨

---

[1] 《罗馬书》，第3章，第7节。

不幸，以便通过这个途徑使他們在天上达到最完美的境地并得到最大奖賞！基督徒先生們，依你們說，上帝的特殊智慧就是这个嗎？你們把这个叫做善良与慈悲的特殊表現嗎？这就是他从他所容許的灾禍中、从他所容忍的暴行中获得的那些福利、那些更大的福利嗎？这样，你們不如說是由于你們那方面的狂妄和粗野的謬見才产生这样的一些意图。你們不如說，是你們上帝那方面的狂妄、軟弱和无知才允許和容忍这么多巨大而可憎的恶事，以便从它們中間取得象他取得的(照你們的說法)那样毫无意义、微不足道的福利。因为这意味着容許无数的恶事，而只为了从它們中取得微不足道的一点福利。这意味着允許存在現实的眞正的恶事，以便从中取得虛构的假想的福利。这意味着剝夺了人們的眞实可靠的福利并使人們生活眞正不幸，而徒然以达到更完美境地、取得更大福利的幻想安慰他們。好象是上帝从恶事中得来的所謂福利，这是什么样的福利呢？无疑这是微不足道的福利，象我刚才說过的，甚至多半只是想象中的福利。如果上帝喜欢正直之人，那么，难道他就要抛弃他們，就要通过恶人的凶暴行为殘忍地考驗他們的德行嗎？难道为了在德行上使他們洁凈、提高他們，[1]他就应該使他們可怜地在灾难中受苦难受折磨嗎？如果他希望人們聰明、善良、溫柔、馴順、富有怜憫心、好行善事并听从律令，为了这点难道他应当这样用各种各样的灾难来打击他們，而不是仁厚地把慈爱心和智慧賜給他們嗎？最后，如果他希望让他們在天上永远快乐，难道他应当因此使他們在地上悲慘不幸嗎？甚至只要兴起这些念头就是多么瘋狂啊！如果无限明智的、全能的上帝可以給人們賜福，那就可以认为，他会用适当的方法賜福給人們，因而会在不引起任何灾禍也不容許任何灾禍的場合下賜福給他們。只有无能或不仁，

[1] “如果他打人，那就听他立刻打死，可是不要嘲笑无辜之人受罪，”正直的約伯这样說(《約伯記》，第9章，第23节)。

才会妨碍創造无禍之福。

可是我們瞧瞧，这些所謂精神福利，是否总是由于我們生活中的恶行、灾难和不幸而得来的呢？人們是否总是由于这些东西而愈来愈聪明呢？人們是不是在灾难和不幸中表現着忍耐和恭順呢？难道正直人总是在灾难和不幸的影响下漸漸变得更純洁、更神圣嗎？难道他們在自己的灾难和不幸中总是感謝砍他們的手臂的人嗎？难道他們在犯罪的誘惑下和犯罪的口实下总是坚定不渝地遵守着道德嗎？啊！这离开事实多么远！不能坚持抗拒誘惑的人数，在灾难中丧失耐心、因苦难而灭亡的人数，照基督徒自己的說法，比通过苦痛道路达到神圣境界并确信自己无罪的人数要多得多。大概，有一个坚持道德并在灾难和不幸中显出自己耐心的人，就有一千个丧失耐心、詛咒自己命运并在灾难和不幸的重压下陷于疲困不堪的人。因此，我們的基督徒重述着自己的神圣基督的話說："被召請的人多，而选上的人少。"① 这就是說，得救的人少，受譴責的人多。可見，远不是常常由禍得福，更不是得大福，而常常是一个禍引起另一个禍，由小禍引起大禍，最后，一个禍引起几个禍——abissus abissum invocat。② 在經驗中，这种情形在无数場合下天天都可以看到。因此，显然不能象我們基督徒所确信的那样，說上帝容許灾禍存在只是为了从禍中取得某种更大的福利。

为了更加明确地指出这种說法的虚伪性，我們来談一談創世的問題，同时按照基督徒自己对創世問題所談的来談。他們說，整个人类以及所有的人們都起源于上帝創造的一个原生的男子和一个原生的女子，上帝創造他俩，使他俩都处于无罪和圣洁状态中。上帝創造他俩，使他俩不生疾病，甚至免于死亡并安置在一个极快

① 《馬太福音》，第20章，第16节。

② "深淵响应深淵"。《詩篇》，第42篇，第7节。

乐极幸福的地方。只要他們永远听上帝的話，他們和他們的后裔都可以永远生活在那里，享受自然的极乐。可是这对人类始祖違背了上帝誡律，吃了乐园中的禁果。为了懲罰他們的这种違誡行为，上帝立刻把他們逐出这个极乐园。同时，使他們和他的后代不仅要遭受阳世間的一切痛苦和灾难，还要受永恒的詛咒和譴責，即死后应受比阳世所能想象得到的一切灾难更痛苦、更可怕的地獄的拷問和折磨。

如果事情确是这样，那么原来人們可能碰到的最大的灾难就是他們由于一个人犯罪所以这样迅速地和这样倒楣地从那样完美那样幸福的境况中陷入这样不幸的境况中。可見，按照我們基督徒的說法，生活中的一切灾难和一切不幸都是由于这个始祖一人的罪过，因为他不小心地让自己吃了禁果。但毫无疑問，上帝自己是願意让人們陷于罪恶的。因为如果他不願意让人們陷于罪恶，他就总能保护一切人使处于无罪和最完美的境地，象他創造他們时那样，那样他就可以使他們永远幸福、永远称心如意。因为他不願意这样，所以他就让人类始祖陷于罪恶和不听訓誡。不听訓誡是世間第一个灾禍和第一个罪恶，至少对人类来說是这样的。如果上帝允許灾禍只是为了从灾禍中得到某种更大的福利是可信的，那么，按我們基督徒的說法，这就意味着，他允許产生这个第一灾禍和第一罪恶，是为了得福，甚至是为了得更大的福。

那么，基督徒先生們，請告訴我們，你們的上帝从这个第一罪恶和第一灾禍中得出来的那个巨大的福利是怎样的福利呢？它，这个第一巨大福利在哪儿呢？請让我們看看它，以便使我們能够看到你們的上帝以其偉大、善良、智慧和全能所創造出来的奇迹！既然上帝允許产生这个第一灾禍，只是为了获得更大的福利，那么，如果人們得到了这个假想的更大福利，他們現在显然应当比犯第一个罪恶和产生第一个灾禍以前的处境更完善些、更高尙些、更幸

福些。如果人們得到了这个更大的福利，那他們就应当覺得自己的身体比从前好些、处境比从前好些。你們的偉大的使徒保罗在自己的书信中就肯定地談到了这点。① 他說："当我們还是罪人的时候，基督为我們而死，上帝借这件事証明他爱我們。所以特别在現在，我們靠着他的血已証明自己无罪的时候，我們更可以靠他免除上帝的憤怒。因为，即使我們是上帝之敌，也已經靠他的儿子的死亡而与他和解了，那么在和解以后，我們就可以靠他(基督)的生命得救……"他說：②"但是，天恩不象罪过那样：由于一人犯罪，众人皆死。虽然如此，但由于耶穌基督一人，天恩仍然浩蕩地降临众人身上。上帝的恩典不象罪过那样通过一个人降临，因为一个罪过发生在譴責罪过之先，而天恩則在許多罪过之后証明我們无罪。"他继續說："如果由于一个人一个罪，就让死亡統治一切，那么，那些接受浩蕩天恩和正义礼品的人就更会由于耶穌基督一人而主宰生命中的一切。象那因一人有罪，众人受譴責一样，一人正直就使一切人行为正直；因为就象一人不順从，使众人有罪一样，一人順从就使众人都成为正直的了。律法本是出現在罪过多的地方，而且罪过特多的地方，天恩也特别增多了。"③

可見，按照这位使徒的說法和我們基督徒的說法，現在人类的状况应当比上帝造第一个人那时好得多、美滿得多、幸福得多。因为照他們的說法，上帝允許产生第一灾禍，只为从灾禍中取得更大的福利；而按照这位使徒的說法，則罪过特别多的地方，天恩也应当特别多。由此可以明确地得出結論，整个人类在陷入这第一个灾禍、第一个不幸(所以允許陷入其中仿佛只为从中获得更大福利)中以后，其处境应当比从前好得多，并且照这位使徒的說法，他們

① 《罗馬书》，第5章，第8—10节。

② 同上，第15、17、19节。

③ 同上，第20节。

会得到命运注定要得到的大量天恩天惠。按照他們的說法，在这第一个灾禍及第一个不幸以前，人們无論肉体上和精神上都是很幸福的，他們沒有疾病，甚至免除死亡，处在完全无罪的状态中，并在人間乐园中、即在快乐和舒适的住所中享受生活上的一切快乐。由此显然可以得出結論：自从上帝为了更大福利而让他們第一次堕落、第一次犯罪、第一次不幸以后，他就应当在从这次堕落中获取更大福利的时候，把他們引导到比他初造他們时更幸福更美滿的境况中去。根据我們基督徒的基本論点和他們的偉大使徒圣保罗的說法，显然应当得出这个結論。

但是实际上絕对沒有这回事。人們的处境在哪方面变得更好、更幸福或更美滿，这是一点也看不出来的。反之，世界各方面怎样完全充滿着恶行和暴行，世人怎样沉溺于众多的灾难、疾病和不幸中，則可以明显地看出来。可見，显然不能肯定說上帝似乎从他所允許的灾禍中总能得出某种更大的福利来。正好同这个一样，肯定說除非为了从灾禍中取得某种較大的福利他决不容許任何灾禍，这就显然是我們基督徒的迷誤和自欺。基督徒們，与其肯定說上帝从这第一个灾禍或第一个罪过中获得某种福利，反而不如更有理由地肯定說：上帝因此降下各种最大的灾禍，他由于人們这个微不足道的罪过（这无疑只是很小的罪过），降下了、还希望降下最大的灾禍；因为照基督徒的說法，一切灾难、不幸、恶行和暴行甚至一切永恒的地獄苦难都只是这个原罪的不幸的后果。要知道，象他們描述的这个罪过完全是細故瑣事，甚至不値得責罰。可是，象我在上面說过的，上帝凭自己的智慧却巧于利用这个微不足道的恶事降下种种最令人惊异的、最令人痛恨的、最可怕的灾难（簡直想象不出比这更可惊异、更可恨、更可怕的灾难了）。你們想想，可不可以說，上帝这个无限善良、无限智慧、无限完美的存在物会这样做。毫无疑义，这是根本不合道理的，这眞是太荒謬了。可

見,所謂上帝仿佛能从原罪中获得的更大福利,是人們根本沒有得到的,这是不辯自明的。

但是,我們基督徒是怎样理解这个上帝仿佛从人类第一罪中得来的假想的更大福利的。他們会說,上帝容許第一罪并且容許人类的失寵、被黜、不幸和灭亡同第一罪一道并存,为的是好让自己施恩典以便綽綽有余地抵补这个罪过。他并且更加仁爱地以自己的爱子耶穌基督之死的无限功勛来替世人贖罪。耶穌降世为人,就是为了拯救人們摆脫这个罪恶的不幸和永恒的責罰,使世人与自己的父亲、即上帝和解。他亲自担負起世人罪恶的重担,他代替世人使受过他們各种罪恶的严重凌辱的神灵审判得到适当的滿足。照我們基督教徒的說法,这种贖罪是施恩,是比第一次造人所显出来的施恩更偉大得不可比拟的施恩。照他們的說法,由此应当得出結論:上帝眞的变灾禍为福利,他眞的从灾禍中获得甚至比第一次創造物还偉大的福利。因此,如我已指出的,信徒的首領圣保罗說:当人們还是罪人的时候,上帝为了拯救他們,把自己的儿子耶穌基督献給他們,借此証明他爱人們。圣保罗还說:罪恶特多的地方,天恩也特别增多。这显然說明:所謂更大的福利不仅应当得到,而且事实上已为人們得到了;因为他們由于有罪应当得到更大更多的仁慈和恩惠。

按照这种令人惊叹的与众不同的說法,我們的神甫們每逢举行弥撒、高举他們所謂神圣的祭物时,总是虔誠地預言:上帝长久地創造了人性中的美质,而且照更加美好的样子再造出它来。他們极其恭敬地向着自己的上帝,倒了不多的水和酒在杯子中,同时說道:"上帝阿!上帝阿!您非常好地創造了美好的人性,您更加美好地再造它,請通过水与酒的神秘混合,让我們认識那个人的神的本质,那个人就是您的神圣的儿子,我們的主耶穌基督,他恩准我們认識我們人的本性。"因此他們在复活节期間举行弥撒以前,

歌唱道:“以死亡破坏死亡,把生命賦予死了的存在物。”这就是說,耶穌基督以自己的死亡消灭我們的死亡,以自己的复活恢复我們的生命。这也显然表明:人們应当有那个所謂更大福利,即有着仿佛是上帝从人类始祖陷于罪恶、从假想的整个人类墮落及灭亡中获得的那个更大福利,而且人們眞的有过那个福利。要知道根据这个說法,人性即使充滿着缺点,可是能够用比初創时那个样子更幸运更惊人的方式再造出来,甚至在某种程度內可以采納神性。这跟下面的說法正是一样的:他們的上帝在他們犯罪以后,仍旧向他們施恩施仁,其施恩施仁比在他們始終遵守上帝的誡律、行为始終无可指摘的条件下所应施与的更多和更慷慨。而这就等于他願意使他們比他們分所应得的(他們本来不配)更幸福些和更完美些。这就显然意味着庇护恶行而不保护美德,奖励恶行而不懲处恶行。根据这一点現在可以說,恶人是上帝所最希望的,甚至魔鬼和一切定了罪的人(用我們基督徒的話来說他們現在在受着殘酷可怕的地獄苦难)总有一天会成为最幸福的,因为照这个道理,上帝仅仅为了較大的福利,即为了将来更好地奖励他們和使他們更完美、更幸福,就容忍他們的殘暴行为和他們的罪过。

我不以为思維健全的人和稍微有一点点学識的人会在什么时候具有这类的思想,因而我們的基督徒們設想上帝仅仅为了从灾禍中取得某种較大的福利就允許灾禍,这是沒有任何理由的。

还有更加明确的証据,証明了这个所謂上帝从人的原罪中得出来的更大福利,所謂給人們派遣救主,来拯救世人摆脫罪恶,使世人与上帝和解,給世人施更大更多的恩惠并复苏人性使它比陷于罪恶之前更美好等等,都是幻想的、虛构的。这个証据是:看不到、甚至不可能看到也不可能指出这个所謂替人贖罪和人的再造的任何征兆和任何确实的踪影,不能看到也不能指出所謂世人同上帝和解的任何征兆;不能看到也不能指出所謂更大更多的恩惠

的任何征兆；最后，不能看到或向人們指出所謂如此幸福和惊人的人性复苏。任何一个上帝崇拜者、基督徒在任何时候都不能作出或指出这些事物的眞正的和可触觉的征候来。反之，我們却天天亲眼看到人性仍旧和从前一样充满着缺点和毛病，我們却天天看到世人仍然同往日一样充满着恶行和坏习惯，仍然同以前一样不幸和可怜。

基督徒先生們，你們究竟在哪儿看見所謂贖罪和人的复原呢？你們在哪儿看見所謂最丰富的恩惠呢？在哪儿看見所謂人性的神妙的再造、人性的神妙的改造和如此奇妙的人性复苏呢？所有这一切都只是你們幻想的結果。你們对这些不能提出任何証据，甚至不能指出任何眞实的可以触觉的征候来。这个論点最后鏟除了你們那些說法的立脚点。因为，你們因此显然可以发觉你們的話只是你們智力的虛构物，只是純粹的幻想。要使别人相信这个，别人就必須同你們一样愚蠢、一样瘋狂。当然，你們一定会說，上帝的儿子替世人贖罪，那純粹是精神上的贖罪，不应当打听和探詢它的証据和迹象。所謂更大更多的恩典作为圣灵的礼物和慈悲总是純粹带着精神的性质，也不应当打听和寻找它們的显著的和可以覚察出来的証据；最后，眞正的神和眞正的人——耶穌基督对人性进行恢复和改造也純粹是精神上的恢复和改造，也不应探听和寻求它的証据和显著的、可以感覚出来的征象。你們說，在这种事情上应当直接遵循宗教信仰所教导我們的东西。我知道，你們会这样說，因为你們除此以外沒有其他的話可說了。

可是，基督徒先生們，你們得承认你們上帝从人类第一灾禍或第一罪中得来的所有这些仿佛更大的福利只是精神上的和看不見的福利，它們不能为感官所感覚，甚至达不到自然理性的視域中。你們希望别人根据你們的一些言論和你們所轉述的話在这个上面相信你們。其实，你們最好应該承认你們无权要求这种信任。你們

最好应該承认，別人騙了你們，你們自己騙了自己，而这些所謂更大的福利（你們給它們命名为精神福利）实质上只是幻想的和虛构的福利。因为既然你們不能看到又不能指出其中任何一点眞实的和能触覚出来的东西，那么由此应該得出結論：这只是想象的福利。把純粹是想象的福利当作現实的和眞正的福利，这是多么狂妄的行为。只有幻想家和宗教狂热病者才会把这类主观幻想当作現实的事实。

既然这样，那么显而易見，所謂上帝仿佛从人类原罪中得来的更大福利，人們是根本沒有得到的。如果你們說，上帝得到了这种福利，那么他在人們这次陷于罪恶之后就会变得更賢明些，譬如說，比从前变得更加完善或更加幸福些；那他毋宁应当因此快慰而不是为此抱憾；他毋宁应当因此奖励犯罪之人，而不应处罰他們，把他們逐出他們定居的那个人間乐园。或者他不是从此成为更賢明和更完善的，那就最低限度必須推想：他看到人們陷于罪恶，会感到滿意，并且現在还会因为看到人們凶恶、可怜和不幸（人們实在是这样的）而感到滿意；因为这种滿意就是他希望从人类原罪中得到的更大福利。但是你們不敢肯定說出这点，基督徒先生們，虽然你們也以为你們的上帝在把这个所謂第一人丟弃，任他去受尖酸刻薄話語的嘲弄以后，从嘲弄他的愚蠢和胡塗上面得到了某种滿足。因为在你們的圣經上面，上帝不是說过“看啊，亚当到底已經象我們之中任何一个一样，能知善恶，同时他似乎不会靠生命之树上的果子过活了，也不会永生不死了！我們把他赶出这个乐园，让他靠自己汗流滿面地种地糊口吧”①这样的話嗎？

你們也不說其他生物得到了这个所謂更大的福利，因为，譬如說，天和地或其他某种存在物，例如說天使，由此成为更偉大、更完

---

① 《創世記》，第3章，第22节。

善或更幸福的，那是可笑的。除非你們說，象你們中間某些人所說的那样，魔鬼由此而获得了欢乐，你們的上帝希望从亚当的原罪中获得的更大的福利就正是这种福利。可是，我认为你們不想这样断言。

可是你們也許会說，为了更大地显示自己的荣耀和威力，自己的正直、善良和慈悲，上帝容許或容許过这些籠罩世界的灾难、恶行和暴行。你們說，象能干的医生在瘟疫流行时期治愈了自己的一切病人，就最能大大地显示自己的医学知識、自己的医术和能力一样，象廉明的法官因責罰和懲办罪人而显示自己的审判公正一样，你們的上帝因为容忍人們的恶行和暴行就特別显出了自己的坚忍心。他对待眞正懺悔的罪人显示自己的慈悲，他在懲办不肯悔罪的人的时候十分出色地显示出自己的威力和审判公正。象你們的偉大使徒圣保罗所說的，"他通过慈悲的接納者，即通过他准备授予荣耀的正直人显示自己的偉大，另一方面又通过憤怒的接納者，即通过他預备叫他們灭亡的恶人显示自己的憤怒和全能。"①因此，你們說，上帝所以容許世上一切灾难、恶行和暴行，无論在什么时候都是为了更进一步地显示自己的荣耀、威力和公正的审判。你們說，他希望从它們中間获得的更大福利就是这种福利。因而你們往下說，旣然他善于从它們中間取得更大的福利，纵然这种福利就在于进一步显示自己的荣耀、全能和公正的审判，那么他容許灾禍就决不是徒劳无益的。

可是这个辯解是站不住脚的，就象前面那些辯解一样站不住脚。当然，对于一个能干的医生来說，在瘟疫流行时期善于医治病人，显示自己的知識和能力，这是值得称贊和尊敬的，而且正是在这个时期他应当表現自己的本事。当然，对于一个国王来說，在抵

① 《罗馬书》，第9章，第22节。

抗侵犯本国国土的敌人的战争中显示自己的威力是值得尊敬的。当然，对于一位法官来說，他对任何人进行公正的审判，是值得尊敬和贊揚的，并且特别在懲办罪犯和恶人时他更应显出他的审判的公正性。但是决不能由此得出結論說：同这些一样，对于全能的、无限善良的和无限賢明的上帝来說，为了考驗人們的忍耐心，为了怜憫他們，他用各种灾难来折磨他們，这也是值得贊揚和尊敬的。决不能由此得出結論說：无限善良、无限賢明和全能的上帝容許恶人作恶和犯罪，以便以后来向他們显示自己的权威，以便从懲办他們中取得快乐，以便借此使他們永远不幸，这也是值得贊美和尊敬的。

如果有一个国王或皇帝，他听任敌人蹂躪自己的国土或蹂躪邻邦的国土，以便以后借以显示自己的威力，对于他，你說什么呢？如果有一位医生，他为了显示自己治疗傳染病的学識和能力竟容許傳染病流行，对于他，你們說什么呢？如果有一位法官，他为了显示自己判案的公正，他先挑起人們犯罪，然后給犯罪的人以严厉懲罰，对于这种法官，你們怎样說呢？毫无疑义，談到这位法官，你們会說：他旣然喜欢挑撥犯罪，借此制造罪犯以便从严懲罪犯中取得个人快乐，他就不但不是公正的人，相反地是最殘忍和最不誠实的人。你們一定会譴責那位国王，因为他为了显示自己的威势和自己部队的实力，竟让敌人蹂躪自己的国土和邻邦的国土。你們一定会譴責那些为了以后好向不幸的可怜人表示同情和怜憫而竟让他們受苦的人。你們一定会譴責那种为了表現自己的医疗技术，竟在人們中間大量散布瘟疫和其他傳染病的医生。[①]

我重复說，你們会譴責这一些人，并认为他們是最卑鄙和最可

① 蒙台涅問道："找得到这样的人嗎？他願意做病人，以便让那位来看他的医生得到快乐。有这么一个医生，他为了实地試驗自己的医术，竟希望我們得鼠疫；对于这种医生难道不应当用鞭子抽他一頓嗎？"《蒙台涅论文集》，第1033頁。

厌的人。然而你們怎么能够說：你們的大仁大智的上帝会跟他們一样做法，就是說，他会为了更加显示自己的荣耀、威势和公道竟允許和容忍世間存在各种灾禍、恶行和殘暴行为！要知道，沒有什么东西会象存在世間的那些灾禍、恶行和暴行那样跟无限善良和无限完美处于正相反对的地位！对于至仁至智和至善的上帝来說，容忍并容許地面上这么多創造物陷入如此可怜和不幸的境況中，这算什么荣耀、什么荣誉、什么愉快呢？对于大仁大智和无限完善的上帝来說，容忍并容許人間存在这样多的恶行和暴行，这算什么荣耀、什么荣誉或快乐呢？对于大仁大智和无限完善的上帝来說，老是懲办有罪之人，使千千万万天使和凡人受永恒的地獄之火的折磨，而这些人常常只是由于一些很不重要的緣故，例如因輕率地貪图一时的欢乐，因某种被认为不体面的意見、願望或仅仅是念头，其中包括象人类始祖偶吃乐园禁果这样的小事，就被判定要遭灾殃、要受地獄的苦难；这算什么荣耀、什么荣誉呢？約伯說：“如果他要打，就让他立刻打死，可不要让他嘲笑人們的苦难。”多么細微的罪过！我說，这使上帝得了什么样的荣耀、什么样的荣誉或快乐呢？这种荣耀、荣誉和快乐都是殘酷的和令人极难堪的！这样的审判、这样的严厉懲罰，甚至为了这样輕微的罪行就这样殘酷地受处分，这是殘酷的和令人极难堪的！是的，基督徒先生們！如果你們可能有类似的念头，那你們簡直是瘋子，你們是眞正的瘋子。反之，让自己所有的創造物全都幸福、全都完美，对于全能的和无限完善的上帝的荣耀、荣誉和快乐来說，这难道不是比較大得多的福利和恰当得多的根据嗎？是的，不用說，这对于上帝的荣耀、荣誉和快乐是大得多和适当得多的根据。

基督徒先生們，請不要說无限完善的上帝为了大大地显示自己的荣耀、正义、威力和慈悲而容許和容忍这么多灾禍、恶行和殘暴行为。因为他的一切神圣的美德，在善行中比在恶行中或懲办

恶行中能显出更大的荣耀。

你們不要再用虛无縹緲的恐惧和希望以及用关于上帝的偉大、威势、仁慈、智慧和无限公正的概念来迷惑人民大众。沒有什么上帝，过去沒有，将来也永远沒有。关于这点迄今为止我所引述过的一切論据都是显然易見的，它們具有被允許具有的明显程度。因此，它們显然向我們表明了世間一切神灵和一切宗教的虛幻性和虛伪性。要把你們这些上帝崇拜者和基督徒的一切迷信駁斥得无話可說，并不需要其他的論証。

但是对于他們用以迷惑人民大众的灵魂本质論，我还沒有单独地予以研究，人們在这上面的种种謬見我还沒有給以充分的駁斥。他們宣称灵魂是非物質的和不死的。所以这儿我应当特别闡明这种見解的虛伪性。同时这可以作为說明上述宗教的空幻性和虛伪性的第八个論据。

八九 〔証明宗教虛伪性的第八个論据，这个論据是由灵魂不死和精神这两个观念的虛伪性推断出来的〕

首先应当談談所謂灵魂的非物質性。如果象我們基督徒所断言的，灵魂是非物質的，那它就沒有形体、肢体和形态，也沒有外貌；因而它就不是什么眞实的东西，也不是什么有实体的东西。可是，灵魂是一种眞实的和有实体的东西，因为它使物体有灵性，它使物体有力并能运动；因为不能說虛无的东西或某种不存在的东西能使物質有灵，能使物体有力并能运动。由此可見，灵魂是一种眞实的和有实体的东西，因而它应当是物体和物質，应当有广延，因为任何眞实的和有实体的东西都不可能沒有形体和广延。这点

的明显証据就是：对于完全沒有形体或物質和广延的存在物不能形成观念。請你們想想并且尽量反复地想想：这种想象中的沒有形体、沒有物質和广延的存在物可能是什么东西，对于这个你們永远不能构成明确的观念。这是不足惊奇的，因为如果使存在物失去存在的本性和一切存在的屬性，那怎能构成存在的观念呢？这同下面的情形完全是一样的：希望构成存在的观念，而那个观念又不是存在。这比想象一个四不象还要糟糕些，因为对于四不象到底还能构成一个清楚明白的观念。例如，說它是一个百头或百手的怪物，或設想它是不定什么样的怪物。可是对于不存在和沒有存在本性的存在，你虽然希望构成清楚明白的观念，却不能构成清楚明白的观念。这是內在的矛盾，显然是自己消灭了自己。存在的本性正在于它有形体和有广延，因此，沒有形体、沒有广延的东西就决不是存在。古代人士总是这样設想和这样相信的，古代大多数哲学家和宗教家① 都只是这样相信的。因此他們不仅认为灵魂是物質的和有形体的，而且相信天使們以及上帝自身都不是无形体的和沒有体态的。这样他們深信：不存在无形体无广延的存在。

他們还不曾想到：我們的哲学家凭自己的想象在肉体和精神之間所构成的区别，竟惊人和微妙到这样的程度。他們还不曾象哲学家那样甚至要分析清楚：灵魂的思維能不能有广延，灵魂的願望能不能是圓的、四方形的和三角形的或其他形状的，某种认識和心灵感覚可不可以切成两份或四份。这些精明的哲学家显然知道：灵魂的思想不是有广延的物体，灵魂的願望不具有圓的、方的、三角的或其他某种形状，决不能把认識或心灵感覚切开或劈开成为两份或四份。因此，他們决心找出肉体和精神之間的重大差别，設想这是眞实的和有实体的两个不同本性的存在：一个的屬性是

① 尤斯丁（殉教的圣徒）、費奥多里特、奥里根、拉克塔威、圣伊拉里、圣阿姆伏罗西、圣瓦西里、圣奥古斯丁、圣柏納尔等人[10]。

向长、寬和深三面伸展，另一个的屬性只是进行思維和感覚。

九〇 〔崇拜上帝的人为灵魂不死虛构的理由是站不住脚的和不可信的〕

以下都是他們关于这点所发表的意見。《眞理探寻》的作家說：[①]"我們只有两种观念，卽灵魂观念和肉体观念。因此我們只应当就我們显然想象到的那点发表意見，我們只应当根据这两种观念进行推理。"他說："这样一来，既然我們关于一切物体的观念告訴我們，它們是不能运动的，那就不能不断定：使它們运动的原因是心灵。"他补充說："显然，一切物体（大的和小的）都沒有运动能力。"他說："不仅物体不能做什么，就是高尙的心灵本身也无能为力。如果上帝不使它們領悟，它們就什么也不能认識；如果上帝不在它們中間造成某些变形，它們就什么也感覚不到。它們能够想望，只是因为上帝是它們运动的原因。[②]它們不向善，上帝推动它們，它們只能做上帝强使它們做的事。"

这位作者說："我們一切认識中的最初一个认識就涉及灵魂的存在，我的全部思想都可以作为这点的无可爭辯的証据，因为再沒有比下面更明显的事理，卽 現时想到的东西現时存在着。可是，如果认識自己灵魂的存在是容易的，那么认識灵魂的本质和本性就不会这么容易。如果你希望确实知道它是什么，那你就得特別提防把它同和它結合在一起的各种物体混为一談。[③]不应当把自己的灵魂当作自己的肉体，当作血或无理性的精神，或当作火，或

① 《眞理探寻》，第2卷，第329頁。

② 同上，第331、332頁。作者在这里把存在和存在方式混为一談，所以弄錯了。存在是永恒的，而存在方式則差不多經常改变。

③ 同上，第392頁。

当作其他无数的物体，即当作一些哲学家已經把它当作过的那些物体。必須設想灵魂只是沒有它便不能想到灵魂的那个东西，我們根据人对于自己的內在感覚，对于那个东西完全深信不疑，因为不如此则不免自欺。”

这位作者說：“当然，无信仰的人不能不为这个問題感到苦恼：他們的灵魂是不是象他們料想的那样会死呢？抑或如这种信仰和理智所告訴我們的，并不会死亡呢？对于他們来說，这点会伴生最重要的后果。”他說：“究竟为什么他們对于这点仍旧不明白或者仍旧怀疑不定呢？难道灵魂和肉体間、[1] 能思維的东西和有广延的东西之間現有的差别毕竟这样难以理解嗎？难道认清了这两个存在是完全互相对立的嗎？”

难道为了了解思想不可能是圓的或方的，不需要那样高度地聚精会神嗎？为什么广延只能产生各种不同的形狀和运动，而决不能产生思想和論断呢？可見，能思維的东西和有广延的东西是完全不相同的两种物体。他說：其实只此一点已足以証明灵魂是不死的，即使肉体毁灭了，它还不会死。整个肉体可以毁坏，因为它是有广延的，它是有着由自身分出来的各个部分的。[2] 可是，既然灵魂沒有广延，它就不可分；它既然不可分，那就应当承认，就这方面来說，它是不死的。

这位作者說：可是怎能想象灵魂有广延、有可分性呢？他說：可以用直綫把四边形分成两个三角形或两个四边形或两个梯形，但怎么能設想用一条什么样的綫来划分任何快乐、苦楚或願望呢？从这种划分中得到什么样的图形呢？这就是說：灵魂既沒有广延，又沒有可分性，所以就它的本性来說，它是不死的，是不会毁坏的

① 《眞理探寻》，第15頁。

② 同上，第2卷，第17頁。

……。他說:[①] 因为归根到底灵魂不死的問題是一个最容易解答的問題,只要不听从自己的想象,只要把自己的注意力集中在清楚明白的广延的观念上,集中在广延对思維的可能有的关系上,就容易解答这个問題……。[②] 他說:总之,显而易見,既然思維不是广延的变形,那就甚至連肉体死了我們的灵魂也不会灭亡。

这位作者又往下說道:笛卡儿主义者不承认动物能感覚苦、乐、爱、憎,因为这些哲学家只承认动物身上的物質因素,而不承认感覚和激情是任何物質所固有的。反之,某些逍遙派哲学家則认为当物質是非常細致的东西的时候,它能感覚并有激情。他們认为动物利用动物的心灵,即极活动、极纖細和极精致的物質就能够感覚。他們认为:甚至灵魂也能够感覚并且有激情,这只是因为它是和这种物質相結合着的。可見,为了解决动物有沒有灵魂的問題,必須深思熟虑,必須拿出全副精力对我們关于物質的观念作深入的鉆研。如果我們設想物質(无論方的、圓的或椭圓的)能感覚疾病、快乐、热、色、声响等等,那就可以断言,动物的灵魂既然全是物質性的,就一定能够感覚。他說:如果不是这样設想的,那也就不应当这样說。因为要肯定說出来的,只应当是那种显而易見的事物。恰好同这个一样,如果你設想爱、乐、忧愁等等是从极活动的物質、即从自下而上和自上而下地作圓运动、螺旋綫运动、抛物綫运动、椭圓形运动的物質产生的,[③] 那就可以說,同人一样动物也有着这些激情。可是如果沒有这种显明的概念,而你又不想說你所不知道的事物的話,那就无論何时都不应当这样說。这位作者說:"可是我以为,如果认眞思索,那么任何人都永远不会相信任

① 《眞理探寻》,第2卷,第18、19頁。

② 同上,第2卷,第16頁。

③ 我相信我是个有思維、有願望、有感覚和有判断的实体。我也相信我是个物质的实体,因而……。

何一个物質运动可以成为爱或欢乐。笛卡儿主义者认为：断言灵魂或有思維有感覚有願望的实体是物质的，是个矛盾的說法。”

这位作者說：在沒有意識到自己和认清自己那个时候以前，在自己固有的感覚屬于自己那个时候以前，灵魂是盲目无知的。它同自己的肉体結合得这样紧密并且从陷于罪恶的时候起变成非常肉欲的，以致把許多只屬于灵魂的东西說成是肉体，而且差不多已經分不清灵魂和肉体了。因此，[①] 它不仅认为我們現在說的全部感覚是肉体所致，而且认为想象力、有时甚至认为推理能力也是肉体所致；因为許多哲学家由于自己脑筋迟鈍竟认为灵魂是肉体的比較纖細的和精致的部分。就他們平常所抱的观点来說，动物沒有理解力，沒有灵性，它們吃东西并不感覚得快乐，它們呼号并不是由于覚得痛苦，它們长大也是无意識的；它們什么也不希望，什么也不害怕，什么也不了解，如果說它們行动灵巧，同时显出一定的聪明，那是因为上帝在創造它們的时候，沒有忘記保全它們，所以把它們的肉体构成这个样子，即使它們能够不知不覚地和无所畏惧地避免能危害它們的一切。[②] 要不然，那就只好說：极小的动物的理解力，甚至任何一粒谷粒的理解力都会比智慧最大的人的理解力大些，因为大家知道，它們身上微粒比較多，而且它們进行的規律运动也比我們能够看清的还多。

这位作者继續說：[③]“我不认为根据成熟的考虑可以怀疑心灵的本质就是思維，正好同物质的本质就是广延一样。我也不认为可以怀疑心灵要看思維的各种变形怎样，才願意、才試想、才采取一些特殊形态，正好同物质的广延按照各种不同变形，时而成为水，时而成为木，时而成为火，或采取其他无数的特殊形态一样。”他

① 《眞理探寻》，第1卷，第94頁。

② 同上，第2卷，第419頁。

③ 同上，第347頁。

說:"同时我也不以为可以想象心灵是无思維的，虽然很容易想象心灵什么也不感觉,什么也不設想,甚至什么也不希望。同样,不能想象物质沒有广延,虽然很容易想象物质旣不是泥土,又不是金屬;旣不是方形的,又不是圓形的,甚至根本不处在运动中。由此必須作出如下結論:恰好象存在旣不是泥土又不是金屬,旣不是圓的又不是方的甚至不处在运动中的物质是可能的一样，心灵也可能旣不感觉冷、不感觉热、不感觉快乐、也不感觉忧愁,甚至什么也不思想;因此,所有这一切对它都不是重要的。就是說，恰好同广延只是物质的本质一样，思維只是心灵的本质……但运动不是物质的本质,因为它被认为可能是广延。同样，願望不是心灵的本质,因为願望被认为可能是知覚。就是說,其实只有思維是心灵的本质,而各种思維方式如感覚和想象則只是心灵的一些可能有的变形,而灵魂并不常遇到这些变形。但願望总是心灵所固有的，心灵是否与肉体結合或者与肉体分离，全都一样。不过願望不是心灵的本质,因为願望被认为可能是思維。"①

这位作者說：如果把任何一个显明而具体的观念和"生命"一詞相結合,那就可以說,灵魂的生命是认識眞理,热爱善事,或者更正确一点說,灵魂的思維就是它自己的生命;而肉体的生命的內容則在于血液循环和汁液的合理分配,或者更确切一点說,肉体的生命就是用以保全它的各个微粒的运动。② 这位作者說：在这种情况下,在同"生命"一詞有关的一些观念都清楚而明白的条件下,以下几点是显而易見的:第一,灵魂不能把生命傳递給肉体;第二,灵魂不能把生命交給賴有生命而生活和成长的肉体，因为灵魂甚至不知道为了消化可食之物应当怎么办;第三,灵魂不能把感覚傳給肉体,因为物質不能感覚。

① 《眞理探寻》,第1卷,第348頁。

② 同上,第2卷,第421頁。

大脑里的各个印象是彼此有联系的，这些印象随着动物心灵的运动发生。在大脑里引起的印象将在心里形成观念，在动物心灵发生的运动会在意志上引起激情。① 灵魂剛一获得某些新观念，某些新的印象就会銘記在大脑里。事物剛一在大脑里留下新印象，灵魂就接受着新观念。这位作者說：这不是因为它看透了这些印象，要知道，它并沒有认清楚它們；这不是因为这些印象包含在这些观念中，要知道，前者同后者沒有任何关系。这位作者說：②最后这不是因为它由于这些印象才得到这些观念，因为，象我們在另一个地方解釋这个一样，說心灵从肉体获得某种东西，这是不可思議的；象那些认为心灵靠大脑的主观幻想或印象就能領悟一切的哲人所断言的，說心灵由于依靠肉体所以变得更加高明了，这也是不可思議的。③ 灵魂希望手动作起来，虽然它不知道做什么才能使手动作起来，而手动作起来了。动物的心灵一动起来，灵魂也显得在运动中，虽然它連自己体内有沒有动物的心灵也不知道。这位作者說：④各种观念和各种心灵的波濤之間存在着联系，就好象各种观念和各种印象間，以及各种印象相互間存在着联系一样。例如，我們看見树木或山岭，树木或山岭就在我們脑子里产生印象，在这个印象与我們对于树木或山岭的观念之間就存在完全不依我們的意志为轉移的自然联系。人或动物因痛苦而叫喊，这种由于叫喊声在我們脑子里引起的印象与我們听到的怨言之間，胁迫我們或恐吓我們的人的面孔一方面与关于痛苦、力量、軟弱的观念之間，另一方面与自然地在我們身上产生的同情、恐惧、勇敢等感覚之間，也存在完全不依我們意志为轉移的自然联系。

---

① 《眞理探寻》，第1卷，第222頁。
② 同上，第224頁。
③ 同上，第226頁。
④ 同上。

坎伯雷大主教說:[1]灵魂支配肉体，这种支配不仅是最高的而且是盲目的。一个最无知的农民[2]同样善于指揮自己的身子，就好象一个具有充分的解剖学知識的哲人一样。这个农民的智慧控制他的神經、肌肉和筋头，而这些东西都是他不知道的，根本不曾研究过的。他沒有可能識别它們，也不知道自己从哪里得到它們，但是他得到了它們，他得到的正是他需要的，并且他絕不会把这些和另一些混在一起。走绳索的人仅是集中着自己的意志，一刹那間就出現一股精神的急流，时而冲向这一些神經，时而冲向另一些神經。他的全部血管根据这一刹那間的需要或是紧張着，或是松弛下来。如果你們問他，他怎样使它們动作起来的，他从哪里开始使它們动作起来的，那么他甚至不懂得你們希望他說的是什么。关于他对于本身这部机器中的一切內发条作了什么，他始終不明究竟。玩琵琶的人知道要調好乐器的几根弦，他用眼睛仔細看弦，用手指依次撥弄它們，这时他还可能弄錯。可是，指揮人体这部机器的灵魂却能正确无誤地开动这部机器所有的发条，它看不見它們，认不清它們，也不知道它們的輪廓、位置和力量，然而它却永远不会弄錯。这位作者說:"我的智慧指揮着它不知道的和它看不見的事物，指揮着它沒有任何概念甚至认識不到的事物，而同时它还受到坚定不移的服从，这眞是怪事。多么盲目无知喲！多么大的威力喲！"人盲目无知，可是这种威力由誰那儿来的呢？这位作者說：不把它归功于那个能看見人不能看見的东西的存在物，不把它归功于那个能在人身上創造超乎一切人力的东西的存在物，我們又把它归功于誰呢？

这位作者說："我的灵魂无故想使自己周圍的东西、使自己认識得很清楚的物体动起来，可是它們之中哪个也不动；灵魂沒有任

① 《神的存在》，第47节，第156頁和随后的几頁。

② 同上，第949节。

何力量来使极小的原子照着自己的意志稍微动彈一下。[1] 人的思想对各种物体沒有任何支配权力。[2] 經常看到自己面前的无限性并在无限性的計划中看到有限事物的，正是这个智慧；同时它对它周圍的一切事物始終蒙昧无知到极点。它对自己也仍旧根本不明究竟，它好象摸索着进入了黑暗的深淵。它不知道，它是这样地联系在自己的身体上，也不知道自己怎么会有着这样的权力来支配自己身上的一切原动力，而这个身体又是它完全不了解的。它对于自己固有的思想和願望始終不明究竟。它旣不十分准确地知道它想什么，也不十分准确地知道它希望什么。它常常設想：它就是要这个，就是希望这个，而实际上絕不是想这个，也絕不希望这个。它陷入了迷惑。对于它来說，最好是承认自己的錯誤。”[3] 这位坎伯雷大主教又說：这样自然地认为物質不能思維，以致使一切沒有成見的人在听說动物只是机器的时候都不能不发笑。他們不能想象机器能有某些认識，而在他們看来动物身上却显然是有这些认識的……。这位作者指出：因此一些古人虽然除了身体以外不懂得任何实在的东西，但是他們认为，人的灵魂是由某种第五原素或某种无名原质[4] 形成的。

九一 〔駁斥这些論点〕

根据所有这些論点可以看出：为什么笛卡儿主义者不願把思維和感覚、願望和希望、爱和恨等等能力作为物質；因为他們认为，

---

① 《神的存在》，第 949 节，第 174 頁。

② 同上，第 953 节，第 179 頁。

③ 《眞理探寻》，第 43 节，第 147 頁。

④ 指地、水、火、風四原素以外的原素或原质——譯者。

如果思維和认識、感覚和意志、爱和恨、悲哀和快乐以及其他各种心灵現象都只是物質的变形，那它們必須象物質一样有长度、寬度和深度，必要时应該是圓的或方的，并且要象物質一样可以分开、打碎或切成几个相似的或不相似的部分。

可是十分显而易見，卽使物質具有思維和感覚、願望和希望、爱和恨等能力，卽使它能感到欢乐和忧愁等等，也决不应由此得出結論說，这样一些物質变形应当具有长度、寬度和深度。所以，也不能由此得出結論說，思維、願望、意志以及灵魂的其他一些感覚应該象这些作者講的，是圓物体和方物体，并且同物質自身一样能够分开、打碎或切成几个相似的或不相似的部分。甚至連設想可能作出这样的結論也是可笑的。下面就是这点的显明論証。比如說，恰好同广延一样，运动是物質的形式或变形，这是显而易見的；可是运动本身不是圓物体或方物体，虽說它可以画成圓形、方形或椭圓形，这也是显而易見的。根据运动是物質变形这点就不能說：运动是圓物体、方物体或椭圓体，不能說可以用品脫或克魯日卡[①]来測量它，可以用台秤或天平来衡量它，还能把它打碎和切成几个部分。可見，物質变形絕不应当是圓的或方的，也絕不应当是可以分开、打碎或切成几部分的物体。

恰好同广延一样，生命体的生与死、美与丑、强与弱、健康与疾病都只是物質的形式或变形。然而很明显，生命体的生、死、美、丑、强、弱、健康、疾病都不是有长度、寬度和深度的物体。它們沒有圓的或方的形态，不能打碎或切成块片。它們不是可以用俄尺来量长短或用台秤或天平来衡輕重的物体，虽然它們終归是物質的变形。由此可見，絕不是一切物質变形都必定成圓形或方形，甚至以它們是物質变形这点为根据，說生命体的美、丑、强、弱、

① 液量单位，一品脫＝0.568公升，一克魯日卡＝1.23公升 ——譯者。

健康和疾病应当成圓形或方形，应当分开和切成块片，这是可笑的。

同样，响声、味覚、臭气或香气在形态上也不是圓物体或方物体，只因为它們是物質的变形就說它們应当是圓的或方的，这是可笑的。同样，美德和恶行也只是物質的变形，因为人們的美德不外是好的、极好的、誠实可嘉的作風和律己方式。而恶行則不外是坏的、卑鄙的和不体面的作風和律己方式。所有这些好的或坏的品行和作風是可以在由物质构成的人身上看出来的，因此不能說恶行和美德不是物质的变形。

但不能根据这点就說：美德和恶行是可以打碎、分开或象人們切东西那样可以切成許多块片的物体。甚至說一說或設想一下可以这样做也是可笑的。可見，根据类似的理由我可以打賭說：卽使我們的思維、认識、願望、意志、心情、感覚、同情心、厌恶、欢乐、愁苦、快活和伤心，一言以蔽之，卽我們所有一切感覚和一切激情都只是物质的变形，那也决不应由此得出結論說，它們就因此是或应当是圓的或方的，它們就应当象这些作者所說的可以打碎和切成块片、切成小部分。反之，我們那些笛卡儿主义者作出这一类的結論乃是荒謬可笑的。

我們把这种討論轉到另一方面来。为什么笛卡儿主义者不想把感覚、思維、願望、希望、爱和恨等等能力看作物质呢？原因就在于他們不能相信意志、思維、願望、爱、恨、欢乐、忧愁和其他任何感覚或激情都可以是物质的变形。他們說：他們不能相信这一切可以是物質变形，是因为这一切都不象物質那样有广延，并且它們不是可以分开、打碎或切成块片的物体。但是，这种見解并不妨害下面的論断，卽思維、认識、感覚、意志、願望、爱、恨、欢乐、忧愁和心灵的其他一切感覚或激情都可能是物質变形。所以，这个論点一点沒有証明精神的非物質性，象笛卡儿主义者所希望的那样。

笛卡儿主义者妄想这样来証明灵魂的非物質性，看来其滑稽可笑程度比他們企图根据自己对无限完善的存在物的观念来証明存在无限完善的存在物，并不稍小。因为有关某种物体的观念一点也不能証明就象他們設想的那样存在着那个样子的物体。恰好同这个一样，所謂心灵的思維、願望、意志、感覚和激情等的非物質性（即它們不是有广延的圓的或方的能打碎或切成块片的物体），絲毫也不証明它們不可能是物質的变形。这个論点的显明的根据就是：决不是一切物質变体都必須具备物質所有的一切屬性。比如說，向长、寬、深三方面延伸是物質的一个屬性，但絕不能由此得出結論：一切物質变形都可以或都必須向长、寬、深三方面延伸。作出这种結論簡直是滑稽可笑的。物質的屬性是它可以采取任何形状、可以作任何运动，但絕不能由此得出結論，一切物質变形都可以或都必須有任何一种形状和作任何一种运动，甚至連确信这点也是滑稽可笑的。物質的屬性是可分的、可打碎的或可以縱向、横向和沿着其他任何方向切开的。可是絕不应根据这点得出結論，一切物質变体可能或应当这样分开、打碎或縱向、横向以及沿着其他任何方向切开，甚至肯定这样說也是滑稽可笑的。再次，恰好同这个一样，物質可以用度量衡来測量，例如用英尺、俄尺或俄斗、克魯日卡和品脫来測量，这种可測性也是物质的一种屬性，可是也絕不能由此得出結論，一切物质变形都可以或都应当用英尺、俄尺、俄丈、俄斗、克魯日卡或品脫来測量，甚至作这样的断言也是滑稽可笑的。最后，物质可以用台秤或天平衡輕重的可衡性也是它的一种屬性，可是絕不应由此得出結論，一切物质变形都可以或都必須具有可衡性，甚至坚持这个說法就是可笑的。总而言之，我們的笛卡儿主义者根据我們灵魂的变形沒有长度、寬度及深度，沒有成圓形或方形以及不能分开和切成块片，就断言我們的思維、論断、认識、願望、意志，我們經受的快乐或痛苦、忧愁或欢乐、爱或恨

的感覚不可能是物质变形,这是荒謬可笑的。我再說一遍,他們坚持这点是荒謬可笑的,因为一切物质变形要眞正具有这一切屬性是不可能的。

这里有个例子可以确証我的这个論断。我已說过,运动(例如風)无疑只是物质的变形或物质的流动状态;大家也一定知道:无論是一般运动或是其中的風絕不是圓的、方的或其他任何形状的,因为它們不能用克魯日卡和品脫来量多少,不能用台秤或天平来衡輕重。可見,幷不是一切物质变形都总是有着一切物质屬性。同样,显而易見,我們叫做生或死、美或丑、强或弱、健康或疾病的那些东西也只是构成身体的物质的变形,同时大家一定也知道它們不成圓形、方形或其他任何形状,它們不可能象物质一样打碎或切成块片;它們不能用俄尺、俄丈或用克魯日卡或品脫来度量;也絕不能用台秤或天平来衡量。比如,說一俄尺或一俄丈生命是可笑的,說一克魯日卡或一品脫健康和强壮等等也是可笑的,說一英尺、两英尺或三英尺疾病、瘧疾、胸膜炎,說两三英尺健康和强壮等等也是可笑的。这就是說,幷非一切物质变形都能够拥有一切物质屬性。

恰好同这个一样,美德和恶行是我們在人們身上亲眼看到的。我已說过,它們只是物质的变形,因为美德和恶行都只是一些或好或坏的賦性,或好或坏的品行和作風,而这些品行和作風无疑地既与肉体有关,也与灵魂有关,因此它們是肉体的变形,同时也是灵魂的变形。要知道,毫无疑义,人們的美德和恶行不是圓的、方的或其他任何形状的,它們不能打碎或切成不同的若干部分,它們不能用俄尺或俄丈来量长短,也不能用台秤或天平来衡輕重。問美德和恶行就其外貌而論是圓物体或方物体,这是可笑的,問它們能不能打碎或切成几部分,这也是可笑的;认为它們可以用俄尺或俄丈量长短,可以用秤衡輕重,这也是可笑的。因此显而易見:絕不

是一切物质变形都必須成圓形或方形，都必須打碎或切成块片。虽然不能十分准确地說，某些或这样一些照直綫、曲綫、圓綫、螺旋綫、抛物綫或椭圓綫运动的物质运动，就象我們笛卡儿主义者断言的那样，会产生爱、恨、願望、愉快、忧愁或其他某种灵魂感覚或心灵波濤，但不应由此得出結論：这些灵魂感覚或运动不是物质的变形。

最后，我們叫做喧嚷、响声、光綫、气味、热、冷或发酵的那些現象，旣然起源于物质本身，那就无疑都是物质的形式或物质的变形。再比如說，梦也无疑只是物质的变形。可是难道我們的笛卡儿主义者就根据这点发問：梦是不是一种圓东西或方东西呢？他們难道就根据这点来設想：能不能把它劈开或切成块片，这样分开以后它会变成什么样子呢？他們提出这些問題大概只会令人发笑。他們也同样有权可以不加思索地提問：梦是什么顏色？思維、願望、快乐、忧愁是什么顏色？瘋子們，你們想些什么呢？难道你們自己不曾看見（其实这多么明显！）这些事物旣不是圓的、方的，也不是其他什么形状的。而它們不可能劈开或切成块片、分成几部分也是一目了然的。末了，它們不能量长短、不能衡輕重也是显而易見的。总之，我再說一遍，并不是一切物质变形都必須具有一切物质屬性，必須常常是圓的或方的，必須用刀子或斧头劈成几部分，必須用俄尺或俄丈量长短或用台秤或天平衡輕重。以上这些无疑都是显而易見的。因此，我們的笛卡儿主义者显然无权根据思維、願望、意志和心灵感覚不是圓的、方的或其他形状的，就断言它們不可能是物质的变形。由此可見，他們根据这个說法所作出的所謂灵魂非物质的論証显然是站不住脚的、空洞的和可笑的。

从这种所謂灵魂的非物质性（照他們看来，这点已証明得非常好了）出发，他們认为自己有权肯定不疑地得出灵魂不死的結論来。下面就是他們的論断。非物质的东西沒有广延，沒有广延的

东西就沒有可以一个一个地分离分解的各个部分，沒有可以一个一个地分离和分解的部分的东西就不能破坏（因为物体只有把自己各个部分分离和分解才能破坏），不能破坏的东西就不会灭亡或停止生存，而总是处于与原先同样的状态中。所以按照他們所謂的論証来說，灵魂是非物质的，沒有广延的。它既然沒有广延，就沒有可以一个一个地分离或分解的各个部分；它既然沒有可以一个一个地分离或分解的各个部分，它就不可能破坏；它既然不可能被破坏，那就意味着它經常处于同样状态。他們利用这种方法发現灵魂不死，他們就是这样来証明灵魂不死的。

可是，因为这一切論断都只是以一个虛伪的假設、即以灵魂的非物质性这个空洞的可笑的臆想的証据为根据的，所以容易看出：这个論断是不能令人信服的，是沒有任何說服力的。但总的来說，既然我們的笛卡儿主义者承认并且不能不承认灵魂有起各种变化的能力，并且实际上已經历着各种变化、变形，甚至还遭遇着各种疾病，那他們怎能肯定說，灵魂是一种非物质的和不死的东西呢？他們根据这点毋宁应当肯定說：灵魂不是非物质的，它不是不死的，因为有能力起着各种变化和发生各种变形的东西，就不可能是非物质的和不死的东西。

1. 灵魂不可能是不死的。下面就是这点的显明的証据。有能力起各种变化作各种变形的东西也就是有能力作各种轉化的东西；能够破坏的东西就不是不能破坏的东西；不是不能破坏的东西就不是不死的东西，这是显而易見的。我們的笛卡儿主义者本来承认灵魂有能力作各种变化和变形，他們甚至认为它实际上已作着各种变化和变形，因为他們說过并且同意：所有我們的思維、认識、感覚、知覚、願望和意志都是我們的灵魂的变形。这样一来，照他們原来的意見来看，可知我們的灵魂已发生过各种变化和变形。因此，他們同时应当承认：灵魂已发生了各种作为分解起点的轉

化。因此，灵魂絕不是象他們揣想的那样不是不可破坏的，不是不死的。因此，他們的大圣奥古斯丁說道：[①]"意志不管它在自己一些决定中怎样起着变化，就其持續性来說不可能是不死的；就是說灵魂在經历着各种变化及变形的时候，就其持續性来說不可能是不死的。"

2. 按照我們笛卡儿主义者自己所承认的，旣然灵魂发生着各种变化和变形，如我刚才讲过的，那么在这个意义上它就不可能象他們所料想的那样是非物质的；因为沒有广延和組成部分的物体就不可能改变自己的存在形式，就不可能发生各种变化，或实际上发生各种变化。可是，照我們笛卡儿主义者所断言的，灵魂似乎沒有广延和組成部分，就是說，它不可能改变自己的存在形式，一般說，甚至不可能有任何存在形式。而这就意味着它不可能发生任何变化和产生任何变形。否則，如果它可能改变自己的存在形式并且应发生各种变化及变形，那它就必須有广延和組成部分；而如果它有广延和組成部分，那它就不会象我們笛卡儿主义者所理解的那样是非物质的。所有这一切显然只是从另一个論点得出来的。

他們說，他們不能想象具有方形、圓形、橢圓形及諸如此类形状的物质能够感覚到痛苦、快乐、忧愁、喜悅、响声、气味、热、色等等。他們与其这样說，毋宁应当說他們不懂得物质本身在这种或那种配置下是怎样产生痛苦、快乐、忧愁、喜悅等等的。因为說实在話，物质自身本来就不是痛苦、快乐、忧愁、喜悅等等，体內的物质本来是通过自己的各种变形引起痛苦、快乐、忧愁、喜悅等等感覚的。我认为他們不能懂得这点，因此就不願承认这些感覚是物质的变形。可是，难道他們宁願想象，某一个沒有广延和組成部分的存在物竟有着某种存在形式、甚至有着几种不同的存在形式嗎？他

① 奥古斯丁：《忏悔录》，第12卷，第11章。

們是不是宁可想象或者本来就想象着，沒有广延和組成部分的存在物能够观看、认識、思維和論断一切呢？他們是否宁願想象或者容易想象，某种沒有广延和組成部分的存在物能够观看和观察天地并一个又一个地重新計算他通过关閉自己(象关在监獄中一样)的粗物质所看到的一切对象物呢？他們能不能容易想象，沒有广延和部分的存在物能够經历快乐、喜悅、痛苦和忧愁呢？究竟誰有本事引起他痛苦、惊慌和忧愁呢？总的說，在这个存在物身上能不能有快乐或忧愁呢？毫无疑問，我們的笛卡儿主义者在这里肯定的并信以为眞的事物，和他們以不能想象它們为借口而否認的那些事物比較起来，是更加不可理解的。

的确，不論想象某些物质变形在我們身上引起某些思維和感觉是怎样困难，毕竟不能不承认：某些物质变形，使我們产生某些思維和感觉。我們的笛卡儿主义者自己也不能不同意这点。他們在这里究竟为什么要乞求这个想象中的存在物或什么也沒有的存在物呢？甚至即使象他們設想的那样，这个存在物是某种眞实的东西，那么还是不可能想象出他的本性并得到关于他的某种概念，不可能想象出他的行动方式和思維方式，不可能想象出他和形体的关系，也不可能想象某些物质变形怎能在他身上引起某些思維和感觉，同时也不可能想象他怎会不认識这些物质变形。摆脫困难的办法始終只有一个，那就是象我所說的那样，要认定我們的一切思維、感觉和认識都只是由各种物质变形造成的。不承认这点，我們就会碰到許多不可克服的困难。

我已指出，不必因为我們对于任何一个物质变形怎样在我們身上引起某种思想和某种感觉沒有显明的概念而觉得惊异。問題在于这些变形在我們身上乃是生命的始源。一切认識和感觉都起源于我們身体的自然构造，它們应当把我們对身外一切可认識的和可感觉的事物的感觉和认識傳遞給我們，而不是把自己对自己

的直接而朴素的认識和感覚傳递給我們。就我們的眼睛的自然构造而論，道理就和这点相同。我們长眼睛不是为了观看或观察自己，而是为了观看我們身外的一切东西。因此，我們用自己的眼睛眞正看到了我們身外的一切有形物体，但不能看見自己的眼睛，同样也看不見眼睛的任何一部分。对这种情况的显明的解釋就是視覚的泉源不能在視域中存在。根据同样理由还应当說：感覚的泉源不可能为这个感覚所感覚，认識的泉源不能包含在这个认識范圍之中。毋庸怀疑，正是由于这个原因，我們不能清楚地认識我們的智慧、思想和感覚的本性，虽然实质上它們都只是构成我們的物质的变形。不錯，比如我們照着鏡子我們就可以看見自己的眼睛。鏡子这样照出我們的面孔和眼睛，就好象它們是处在我們身外或远离我們一样。可是，因为沒有这样的鏡子能够照見我們的灵魂（虽然它也是一种物质变形），因为我們也不能从别人身上看見我們的智慧、思想和感覚的本性，所以我們不能直接通过它們自身认識它們，虽然我們能直接通过它們而感覚到它們。

最后，这一論断的眞实性还可以借我們身上經常存在的那种自然的、明确的和經久不变的自我感覚来証实。因为我們凭自己的感覚无疑知道：我們亲自在思維、在希望、在願望、在感覚到快乐和痛苦，并亲身經历着喜悅和忧愁。我們不仅知道，我們还肯定是亲身感覚到：我們用头脑（更确切点說是用大脑）在思維、在想望、在认識、在判断，正好象我們用眼睛在观看，用耳朵在諦听，用嘴舌在辨味，用手在摸触，用脚在走路并通过自身各部分在感受快乐或痛苦一样。我們无論如何都不能怀疑这些是事实。可是我們所看到的一切，我們所感覚到和认識到的一切无疑都只是物质。剜掉我們的眼睛，我們还能看到什么呢？什么也看不到了。割掉我們的耳朵，我們还能听見什么呢？什么也听不見了。割掉我們的手，我們还能触到什么呢？什么也触不到了，虽然身体的其他部分也

能触着，但那是很不完善的。砍掉我們的头，挖去我們的脑，我們还能思考什么呢？还能认識什么呢？什么也不能了。最后，切除我們的軀体和四肢，我們还能感覚什么呢？我們的生命在哪儿呢？我們的思想和认識在哪儿呢？我們的快乐、安慰和喜悦在哪儿呢？我們的傷悲、痛苦和不快在哪儿呢？我們自身又在哪儿呢？不用說，哪儿也沒有了。在这种情况下，設想我們还能有什么思想、什么认識、什么感覚，那是不可能的。总而言之，虽然我們的思想、认識和感覚不成圓形也不成方形，虽然它們沒有长度或寬度可以划分，但它們完全只是物质变形，所以对比着构成我們身体各个有形部分的其他粗物质而言，我們的灵魂只是我們身上的比較細致和比較活动的物质。这个論断可以毫不怀疑地认为是确定不移的。因此，显而易見，如果多少深入一点推究事实，那么我們的灵魂就不会象我們笛卡儿主义者所說的那样，是非物质的和不死的。如果問一問，当它死的那一瞬間，这种活动的和細致的物质变成什么，那可以毫不犹豫地說：它在那一瞬間会立刻消散并溶合在空气中，就象輕的蒸汽和輕的呼气消散在空气中一样，或者大約同蜡烛的火焰由于本身所含的可燃物质耗竭了就会悄悄地自行熄灭一样。① 因为我們认为：象某些古代哲学家所断言的那样，說当时整个灵魂会从这个肉体轉移到另一个肉体上去，这种断言太荒謬可笑了。这个見解通常认为是薩摩斯的著名哲学家毕达哥拉斯[11]說出来的。似乎毕达哥拉斯說过：他很清楚地記得，他曾經是一个女人，名叫阿斯帕西維，是米利都的有名的才妓；后来他怎样变成少年，在薩摩斯暴君那儿处于女人地位。之后，他又怎样以哲学家（克拉帖斯的昔尼克）的形象降生；在此以后他重又怎样变成

① 蒙台涅先生說道："我們是由两种基本的重要元素构成的，这些元素的分解就意味着我們的存在、死亡和破坏"（«蒙台涅论文集»，第487頁）。这两种基本元素一种是細致的和活动的物质，它給我們以生命；另一种是粗物质，它构成我們的肉体。

国王、医生、太守、馬、松鴉、青蛙、雄鸡。他也記得：他曾經是莫考莱神的儿子厄塔利斯特，以后以叶夫佛尔巴的形象轉生，在特洛耶之圍中被杀害；他又从叶夫佛尔巴变成赫尔莫提馬；再一次轉生时，又从赫尔莫提馬变成皮洛士，在皮洛士死后，才最后变成为毕达哥拉斯。如果这位哲学家眞的讲过和想过这些事情，那么我一定嘲笑地說，他最低限度在这方面是个瘋子而不是个哲人，他有愧于一个哲学家的称号。

这里还有一个征象，还有一个很实际的和令人信服的証据，可以証明我們的灵魂象我們的肉体一样是物质的和有死的。灵魂随着我們的肉体强健或衰弱而强健或衰弱；如果灵魂是非物质的和不死的实体，那么它自然不会是这样的；因为在它是非物质的情况下，它的精力和能力絕不会取决于肉体的构造和肉体的强弱状况。既然它完全随肉体为轉移，那么这就是很实际的、很令人信服的和很显然的証据，証明它不是非物质的也不是不死的。这点使我們的一位現代詩人有根据地說出下面的一些話：

“当身体在年龄增长的重担之下
終于开始衰老的时候，
显然智力也在年龄增长的重担之下
跟肉体一道衰退下去。
用上等泥土塑成的优秀人物很少，
他們的智力的青春能保存到
白发盈巔的暮年时候的也少。
其余众生、粗的塑制品，
都是頃刻間完全衰老了，
在衰頹的身子里，殘存的智力
也只是昏憒的和麻木不仁的。”

——《历史杂志》，1708年3月。

九二 〔古代人士論灵魂不死的意見〕

下面是古代詩人关于这个問題所发表的意見:

灵魂的力量总是和身体同时在增长。[1]

此外,如果灵魂本来是不朽的,[2]

如果它是在人誕生时进入人体之內的,

那为什么我們記不起前生一切?

为什么我們沒有保留下

前生所做事情的任何痕迹?

如果說灵魂的性能已經被改变得这样厉害,

以致关于过去事情的任何記忆都已忘掉,

那么,依我看来,这种情况

說明灵魂在徘徊着,离死亡已相去不远。

应当得出結論,我們认为,这就是說:

心灵的本性是物质的,[3]

因为箭伤也能使它痛苦。

或者又說:

因为人們完全不知道灵魂的本性:[4]

它是否从母腹中出生,

还是在出生时从外面进来的?

人死了,灵魂是否离身,是否也会死亡,

---

① «卢克萊芡文集»,第3卷,第745行。

② 同上,第669行。

③ 同上,第176行。

④ 同上,第1卷,第112行。

还是会陷入地狱的黑暗中，
还是落入荒漠无人的地方，
抑或按照神的旨意改投在各种牲口身上？
此外，① 我們覚察到心灵怎样地和我們的身体一同誕生并且一同长大和衰老。
我們看到，我們的心灵
能够象病体那样治好，
能接受医疗技术而恢复健康，
这就預示着心灵具有死的本性。②
……心灵和灵魂已受到扰乱，
并且如我已說过的，它們的力量已分散，
已被那病毒所粉碎。③
……疾病发作侵入关节以后，
会引起灵魂慌乱不安。④
还有，当身体极端苦痛的时候，
我們的心灵也常常被弄得很糊塗：
它开始失去理性，說話錯乱，
有时候，人的精神极其松弛，
陷入昏睡的状态中，
这时眼皮下垂动作无力。⑤
灵魂和身体一同产生……
一同长大并在高龄的重担下一同死亡。⑥

① «卢克莱芡文集»，第2卷，第446行。
② 同上，第3卷，第509行。
③ 同上，第498行。
④ 同上，第491行。
⑤ 同上，第464行。
⑥ 同上，第458行。

……把不朽的东西和有死的东西彼此結合起来，
設想它們有共同的感覚并互相起作用，
这完全是荒謬的想法，
还能設想什么东西在屬性上比它們彼此更为相异，更相悬殊：
象把一个不朽的东西和一个有死的东西
結合在一起，
叫它們忍受一切猛烈的風暴？①
怎么，那些高尙的灵魂現在力图留在世界上，
而后来又想回到奄奄无生气的肉体中，
神父，这难道可能嗎？②

九三 〔灵魂現象只是物質的变形，但这不是說：灵魂現象自身有体积、有几何形状或其他物質特征。笛卡儿主义者断言动物沒有意識和感覚，这种論断是荒謬的〕

深明事理的蒙台涅說道：③“毫无疑义，物体的运动和变化会影响我們的理解力和判断力，并且一般地会影响我們的心灵能力，而这些变化又是經常不断的。”他說：“当我們身体健康的时候，我們的智慧难道不常是比生病时較为敏感些嗎？我們的語言不是

① 《卢克萊茨文集》，第3卷，第799頁。
② 維琪尔[12]：《伊尼特》，第6卷，第739頁。
③ 《蒙台涅論文集》，第2卷，第12章，第534頁。

較为生动些嗎？我們在欢乐中和在愉快的心情下領会出現在我們心灵面前的一切，比起在悲伤和忧郁心情下来領会这一切，难道不完全是另外一个样子嗎？”他又說：“象西塞罗在下面詩句中所表示的，甚至連空气和天气状况也会在我們身上引起一些变化：

Tales sunt hominum mentes, quali pater ipse juppiter auctifera lustravit lampade terras。”①

蒙台涅繼續說道：“不仅瘧疾，不仅是各种醉人的酒和偶然的不幸事件可以扰乱我們的判断，就連一些最微不足道的事故也能使我們犹豫动搖。連續不断的瘧疾固然可以使我們的心灵完全沮丧，就是三天的瘧疾也会按照瘧疾的厉害程度給我們心灵以若干有害影响。这点即使我們还未感覚到，但也不能怀疑。如果說中風会使我們脑力迟鈍，視力熄灭，那就不能怀疑比較輕微的麻木症也会使視力朦朧。”

如果事情眞是这样的，而且誰也不能怀疑这点，那就如同我已說过的，这是很清楚、很明确和令人信服的証据，証明了灵魂不是象笛卡儿主义者和那些迷信神灵者向我們断言的那样，是非物质的和不死的。

但我們还要詳細一点来探究他們关于灵魂本性的說法。《眞理探寻》的作者說道：心灵的本质只是思維，正象物质的本质只是广延一样。他說：不能想象有不进行思維的心灵。他又說：这意味着只有思維是构成心灵本质的那个东西。他繼續說：如果把清楚而明白的观念同“生命”一詞联系起来，那就可以說，灵魂的生命就是认識眞理、热爱善事；或者更正确一点說，灵魂的思維就是灵魂的生命，而肉体的生命則在于血液循环和汁液的合理溶解。

这位作者怎能断言，灵魂和心灵的全部本质都只是思維呢？这

① 外文意为：“天父丘比特用多么生气蓬勃的阳光照耀大地，人們的心情就由他的这种阳光来决定。”

样說是不可以的，因为思維只是灵魂或心灵的作用或暂时的变形。它不能构成灵魂或心灵的本质，因为灵魂或心灵亲自創造、形成、接受自己原有的思維，所以思維决不构成它們的本质。任何原因的結果或作用不能构成这个原因的本质，而思維则是灵魂或心灵的产品或作用。因为思維是非常重要的灵魂現象，所以这个非常重要的灵魂現象不可能是灵魂自身的本质，这是显然的。此外，如果灵魂和思維的本质眞正是由思維构成的，那么說灵魂是实体并且是不死的就不对了。因为很显然（而且我們在自己身上亲眼看到），思維只是最重要的灵魂現象，而不是特殊的实体；断言思維不死是可笑的，因为它常常只持續一刹那間。难道作者願意說，所有的人的思維都是特殊的实体，它們能够完全独立地存在人們头脑之外，象小蚊子一样飞舞在空中嗎？看到这一大群思維怎样从人們脑子里飞出来，那倒是蛮有趣味的事哩。不用說，它們会比我們看見的天空中的小蚊子要多得多，纵然它們每个都只稍微現点黑影子，它們也会使天空阴暗起来，使太阳的光輝失色。抱定这种思想的人多么瘋狂啊！其次，如果說只是由思維形成灵魂和心灵的生命及本质，那这就意味着当灵魂和心灵不进行思維的时候，当它們完全不进行认識眞理和热爱善事的活动的时候，它們就沒有生命和本质。所以，当它們不思維的时候，它們就化为烏有了，因为无論什么生命体如果缺少构成这个生命体的生命和本质的那个东西，那么这个生命体就存在不了。可見，灵魂和心灵在沒有思維时，即在沒有构成它的生命和本质的那个东西时，它們就沒有生命和本质，因而就化为烏有了。这样說和这样想都是荒謬可笑的。

但是，我們的笛卡儿主义者說：不思維的心灵是不能想象的。即使照他們的观点来評論，这个論断也显然不正确。要知道，他們不能說睡得安靜酣甜的人在酣睡期間已經沒有灵魂了，他們的

灵魂在那个时候消灭了，要到睡醒的时候才再生出来。他們不这样說是因为怕因此引起别人紛紛嘲笑。而其实，睡得这样酣甜安靜的人，他什么也不想，什么思想也沒有，甚至对他最珍爱的事物，他也会如此。由此可見，不思維的心灵是可以想象得到的，甚至千千万万这样的心灵也是可以想象得到的，因为可以想象有千千万万个睡得这样安靜而酣甜的人。

如果我們的笛卡儿主义者說，沒有这样安詳而宁靜的酣睡，沒有那种酣睡能够使我們的灵魂不进行任何思維，那我們每个人都可以根据亲身的經驗来駁斥这个說法。我們知道，我們一进入安詳而宁靜的酣睡以后，就什么也不想，甚至連对于自己本身也不想，連对自己的最珍爱的东西也不想。如果他們說，这是因为我們醒来之后把睡梦中一切都忘記了。这个說法也沒有根据，因为他們自己所記得的并不比我們的多。而如果他們自己也不記得什么，那就意味着他們不知道自己在胡說什么，因而他們这个說法是不値得注意的。可是，比如拿一个尙在母腹中的胎儿来讲，他的"非物质的和不死的灵魂"能想什么呢？他的灵魂能想的应該只是它已知道的东西，但它那时还什么都不知道。因为依照一些哲学家的論点来說，不是先已深入感觉的东西，就不能成为理解的对象。① 事实上，什么事物也沒有进入过这个胎儿的感觉中，他什么也沒有看見过、听見过、尝过、摸触过、感到过。总之他在他的理解力中还沒有任何思維，沒有任何认識，因而什么也沒有想过。旣然他什么也沒有想过，同时他又具有非物质的和不死的灵魂，那就显而易見：这个灵魂的本质决不象我們笛卡儿主义者所断言的那样是思

① 蒙台涅写道：我們的任何认識都要通过感觉給自己开辟道路；这种感觉就是我們的各个主宰者。科学从它們着手，又在它們中間获得解决。任何强使我违反感觉的人都会使我陷入窘境，都不能不使我后退。感觉是人的认識的开端和終結，"你探究一下，就会发現：初次认識眞理就是由各种感觉造成的"（《蒙台涅論文集》，第560頁）。

維。

况且，如果象我們笛卡儿主义者所說的，思維是灵魂的生命，而血液循环和汁液的合理溶解是肉体的生命，那这就意味着我們每个人身上都有着两种不同的生命，卽：灵魂生命和肉体生命。这显然是不合理的，因为我們明明白白亲自感覚到我們身上只有一个生命，并且我們称为我們的灵魂和我們的肉体的东西合在一块只构成同一个生命和同一个生物体，而不是构成两个生命和两个生物体。我們的笛卡儿主义者希望这样分出两种生命和两个生物体来，那是荒謬可笑的。既然他們认为血液循环和汁液的合理溶解构成肉体的生命并促进肉体的各种运动，那么再捏造另一个生命原則就是荒謬可笑的、完全无用的，我們絲毫也不需要它；因为对于解决我們和其他一切动物的生命机能及生命現象来說，有他們认为适用于肉体生命的第一原則就足够了。我們的笛卡儿主义者同意，这一个肉体生命原則对于解釋其他一切动物的一切生命机能和生命現象是足够的，这意味着他們也应当承认：这个第一原則对于解釋人类一切生命机能和生命現象也是足够的。既然它对于人类是足够的，那么笛卡儿主义者硬說我們的灵魂是非物质的和不死的，这就是他們的迷誤和自欺。至于他們主張利用这站不住脚的和荒謬可笑的論断来肯定地証明这种所謂非物质性和不死性則是更恶劣的自欺。

現在我用下列的論断明确地說明这点。如果我們的灵魂是非物质而有理性的（卽能自我认識和自我感覚的）实体，如果它眞正是和自己的物质有区别的一种东西，那么，它一定能从自己身上认識和感覚到，它眞正是和物质有别的精神本质，这就象我們从自己身上肯定能直接看到和感覚到我們是肉体的本质一样；因为要确实感覚和认識我們就是这样的，除依靠我們自己以外，当然其他什么也不需要。不用說，灵魂方面的情形恰好一样，如果它眞正

是非物质的本质，并且象我們能指出我与一切非我間的差别一样，能非常巧妙而明确地指出自己和物质間的差别的話。可是，毫无疑問，灵魂并不明确地知道和感觉到自己是非物质的本质，因为它如果明确地认識并覚得自己是这种本质，那就誰也不能怀疑它的非物质性，这是因为每个人会从自己身上知道并覚得它眞正是这样的。但是誰也不能明确地认識和感覚这点，因此，并不象笛卡儿主义者断言的那样，灵魂是非物质的本质。

不但如此，如果灵魂眞正是无形的、有认識的、有感覚的、与物质完全不同的本质，那么它认識自己会先于认識物质。它容易把自己同物质区别开来，对它来說，甚至不可能不把自己同物质区别开来。因为，象实际上被包含的那个样子，它整个被包含在物质中，它不能不感覚到自己是被包含在物质中。比如說，这就象我們穿着衣服时被裹在衣服中一样，也象我們睡在床上时被被子和褥子包着一样。旣然这个灵魂是在人体之內，那么它就被包含在人体內，象人被关在自己住的房子內一样，或者象囚犯被关在监獄中一样。旣然事情是这样的，那么显而易見：灵魂会象我們穿衣时容易把自己同衣服分开一样，或者象我們睡在床上时容易把自己同褥子及被子分开一样，也容易把自己同物质分开，甚至不能不把自己同物质分开。它也会象我們容易把自己同容納自己的房子分开一样，容易并且不能不把自己同物质分开。末了，它会象囚犯容易把自己同监獄的牆壁分开一样，也容易把自己同物质分开。可是每个人根据亲身經驗都能明确地感覚到，灵魂不能这样把自己同包含自己的物质区别开来，这难道不是尽人皆知的事实么？笛卡儿主义者自己也不能不同意这点，因为象我已在前面指出过的，他們肯定說灵魂自己盲目无知，自己不知道自己，自己看不清自己，虽然它自己固有的感覚是屬于自己的。照他們的話来說，灵魂是这样密切地同肉体結合在一起，从陷于罪恶的时候起就变得

这样耽于肉欲的，以致差不多已經不能把自己同自己的肉体区别开来。因此，它不仅把自己的感覚說成是肉体所致，而且把想象力、有时連推理能力也說成是肉体所致。那位坎伯雷大主教說过：“人的心灵不停地观察自己周圍的一切事物，而对于自己本身則完全无知；它好象在黑暗的深淵里摸索着，它不知道自己究竟怎样依附在肉体上，自己为什么有权支配这个肉体的一切原动力，而这个肉体又是自己所不了解的；它不知道自己原有的思想和願望等等。”既然这样，那就显而易見，灵魂不是非物质的、有理性的、有自我感覚的本质，它不是和物质有区别的实体，不是有着和物质不同本性的实体；因为象我刚才說过的，如果它眞正是这样的，那它自己就不能不认識、不能不感覚到：它自己是非物质的本质。它知道自己胜于知道物质；它甚至不明白它在这种場合下怎能认識物质，而要是认为它能够认識物质，那么它自然也能够毫无錯誤地把自己同物质区别开来，就象囚犯把自己同监獄的牆壁区别开一样。这样一来，既然灵魂不能亲身认識自己，甚至不能把自己同包含自己的物质区别开来，那么这就是显而易見的証据，証明它不是笛卡儿主义者所想象的那个样子。

我們再来探究一下他們所說的动物的本性和状况問題。他們不认为动物有认識能力、苦乐感覚和爱什么或恨什么的能力。他們說，动物不象寻常理解的那样有理解力、有灵魂。它們吃东西而无快感，叫号而并非感覚到痛苦，它們成长而不知道自己成长，它們什么也不希望，什么也不畏惧云云。这些說法的唯一根据就是他們（笛卡儿主义者）不能想象成方形、圓形、橢圓形或成其他任何形状的物质可能有苦、乐、热、冷、色、味、声响等感覚，他們不能想象，极細微的和极活动的、成圓形、螺旋形、抛物綫形或橢圓形自上而下和自下而上地活动着的物质可能有爱、恨、喜、忧等激情。他們說，如果可能想象成方形、圓形、橢圓形或其他形状的物质有

苦、乐、热、冷、色、味、声响等感覚，那就可以相信动物的灵魂虽說带物质性还是能够感覚，而要是不能这样想象，那就不应这样肯定說；因为应当肯定說的只是显然能想象得到的。他們补充說：恰恰同这个一样，如果从按照圓綫、曲綫或螺旋綫自上而下和自下而上地作极迅速的运动的物质能得到爱、恨、喜、忧等是可以想象的，那就可以說，同我們人一样，动物也有着一些激情。如果这点終究是不能想象的，那就不应該这样肯定說，除非你願意說你所不知道的事。总之，为什么笛卡儿主义者不承认动物有认識和感覚，其唯一理由就是他們不以为任何物质变形可以派生任何认識或感覚。但这些先生們是不是好好地想象过，或是不是大致想象过，任何物质变形对心灵或心灵本质可以引起和形成任何一种思想、任何一种认識或任何苦乐感覚呢？他們說，肉体內各种不同的变化和轉变引起心灵上各种思想和各种感覚。他們說，最細微的物体可能引起大脑細纖維中的大运动，并且作为必然后果还能引起心灵上的剧烈运动和感覚。[1] 心灵的力量在于动物心灵的大小和活动性与大脑纖維的顫动作一定的配合。例如，引起剧痛的动作每每同引起胳肢感的动作只有很小的差别。[2] 两种动作之間虽然沒有必然的和重大的差别，但这两种动作在心灵上引起的胳肢感和剧痛之間的重大差别却是必然的。因为引起胳肢感的大脑纖維的顫动向灵魂証明它的肉体状况良好；而引起剧痛的运动则是比較剧烈的、能危害肉体的运动。所以他們（笛卡儿主义者）說，灵魂必須受着某些不愉快的感覚的警告，才能警惕起来。[3] 他們說，大脑里的各种印象是互相联系着的，是伴随着动物心灵的运动发生的。脑子里产生的印象在心灵上引起观念，动物心灵里发生的运动引

---

① 《眞理探寻》，第1卷，第210頁。

② 同上，第86頁。

③ 同上，第222頁。

起意志的热烈的运动……。他們继續說：心灵和肉体的全部联系就是灵魂的思維和大脑的印象之間的自然的相互关系，另一方面也就是灵魂的波动和动物心灵的运动之間的自然的相互关系。他們继續說，[1]当灵魂刚一获得某些新观念，大脑里就留下一些新印象，灵魂就获得一些新观念。其所以如此不是因为灵魂认清了这些印象，因为它並沒有认清它們；其所以如此也不是因为这些印象里包含着新观念，因为这些新观念和新印象之間並无任何关系；最后也不是由于灵魂从这些印象中得出了一些观念，因为說灵魂从肉体中得到某种东西，並且它由于依靠肉体就变得更加高明了，这是不能想象的。[2]他們继續說：恰好同这个一样，当灵魂一希望手动作起来，那么它纵然連要怎样才能使手动作起来也不知道，可是手动作起来了。当动物的心灵一动作起来，灵魂也动作起来了，虽然它甚至連动物的心灵存在不存在也不知道。問題在于大脑的种种印象和这些心灵动作之間存在着联系，灵魂的种种观念和种种波动之間存在着联系；一切激情就从此产生。

《眞理探寻》的作者写道："如果我的脑子受到 И、A、O 三个字母的字形和字音的震动的时候，神的观念也同时在震动着我的心灵，那么由这些字形和字音引起的印象就足以使我兴起关于神的念头。我不能想到神灵，如果由这些字形、字音或其他現象（即伴随我的关于神的念头而产生的一些現象）引起的某些模糊印象不在我的脑子里再現的話。"这位作者又說："因为脑子里任何时候也不会沒有印象，而且恰恰是拥有那些同我們所想的有关系的印象。"

后来他說："在由观察树木或山岭所得的种种印象和'树木'或'山岭'的概念之間存在着完全不依我們意志为轉移的自然联系；受苦的人或受苦动物的叫喊声以及威胁我們或害怕我們的人

① 《眞理探寻》，第1卷，第224頁。

② 同上。

的臉色在我們脑子里会引起种种印象，这些印象和痛苦、强悍、軟弱等种种观念之間，以及和我們身上产生的痛苦、恐惧及勇敢等感覚之間，也存在着完全不依我們意志为轉移的自然联系。"他继續說：[1] 这些自然的联系是一切联系中最强有力的联系，一般說来一切人的自然联系都是相似的，它們对保全生命是絕对必需的；由此可見，它們都不是由人們的意志决定的。

总而言之，根据我所引述的这些論点来看，下面这几点是毫无疑义的和毋庸爭辯的，即：笛卡儿主义者自己承認肉体中的各种变化和轉变会使灵魂产生各种思想和感覚。他們甚至亲口說肉体中这些不同的变化和轉变自然会引起灵魂中的各种思想和各种感覚，并且在这些变化和由这些变化所引起的思想和感覚間存在着自然的联系。所以，我現在想向他們提出几个問題。他們是否显然想象物质变形能自然地在心灵中，即在非物质的本质中，或者更正确一点說，在假想的存在物中，引起并形成某些思想或感覚呢？在物质变形和假想的存在物之間（或者，願意这样說的話，就說是和既沒有构成部分又沒有广延的非物质的存在物之間）能够有怎样的关系和怎样的自然联系呢？我想問問他們：他們是不是显然設想各种物质变形必須自然地使沒有广延的存在物、使虛无的存在物产生各种思想和感覚呢？在这个和那个之間或者在这些和那些之間能有什么样的关系或什么样的联系呢？因为象我已在前面充分論証过的那样，实际上，他們所理解的心灵和只是假想的和虛无的存在物之間并沒有任何差別。可是如果象他們所肯定的甚至认为心灵是一种实在的东西，那么他們在这种情况下是不是好好地想象过，物质变形在这类存在物中，即在沒有部分、广延、形态和面貌的存在物中能自然地产生思想和感覚呢？在各种物质变形

---

[1] 《眞理探寻》，第1卷，第227頁。

和各种带有这种本性的存在物間能有怎样的关系和怎样的联系呢？不用說，一点也沒有。他們是不是显然想象到，一些最小的物体在引起大脑細纖維中强力运动的时候，必然会在灵魂中引起强有力的感覚呢？他們是不是显然想象到，利用大脑纖維适当地調节心灵的粗細及活动程度就自然地决定心灵的强弱呢？他們是不是想象到，物质的某些运动能自然地在沒有肉体、部分、形态、确定形状和广延的存在物身上引起快乐或痛苦、喜悅或忧愁呢？他們是否想象到，大脑里引起的印象会造成心灵上的观念，动物心灵里引起的运动会引起意志上的激情，甚至在我說过的那种沒有形态、輪廓、肉体、部分和广延的存在物的意志上引起激情呢？他們是否想象到汁液的合理溶解(象他們說的，这决定肉体的生命和健康)是一种圓的、方的东西或是一个三角形或八角形的东西呢？最后，为了解决这些問題，他們是否好好想象过，这种存在物和肉体的联系就是灵魂的思維和大脑的印象的自然适应，另一方面也就是灵魂的激动和动物心灵的自然适应呢？虽然灵魂对于这些印象以及对于动物的心灵沒有任何概念。这些笛卡儿主义者先生們是不是明确地想象到这点？如果他們想象到这点，那么就請他們把关于这种怪事的情况稍稍教导我們一点吧！如果他們自己不曾想象到这点，那么，不用說，他們就不应当妄談这点，如果他們不願意象他們自己宣称的那样妄談自己不懂的事情的話。

可是，他們怎么会想象出这样不可能的、同时是这样荒謬可笑的事物呢？他們不能肯定說，他們这样想象它們，的确象他們自己所承認的那样，是因为：“灵魂是这样盲目，它甚至不知道，甚至看不見它固有的感覚是屬于自己的。”此外，他們說：“它几乎已經分不开自己和肉体（他們把自己固有的思維和感覚說成是肉体造成的)。”还說：“心灵观察自己周圍的一切事物，而对自己本身則完全无知，它在黑暗的深淵里摸索着，它不知道自己究竟怎样依附

在肉体上，自己怎样有权支配这个肉体的一切原动力，而这个肉体又是它完全不了解的。它不知道自己原有的思想和原有的意願。"①

总之，他們不能断言：他們所謂灵魂的本性，所謂灵魂与肉体的联系、灵魂的各种作用与物質的各种运动和变化的自然适应等等，是他們能显然想象得到的。旣然他們关于这点所发表的意見連自己也想象不到，那他們就不应当这样說。我再說一遍，如果他們不想說自己所不知道的事情的話，那就不应当这样說。

可是，为什么他們宁願說他們所不知道的，而不承认在人們身上和动物身上只有物质有着认識和感覚的能力，或者，更正确点說，在动物身上只有物質能提供、形成或引起和产生认識和感覚呢？为什么他們借口他們不明白这怎么可能而拒不承认呢？他們这样做是沒有任何根据的，是沒有任何理智上的原因的。因为照那些人看来，即說一次物質运动連同它的各种物質变化就足以把认識和感覚傳达給众人和一切动物的那些人看来，只存在一个困难阻止他們不承认这一点，这个困难就正是难于认識或想象物質粒子的一些运动和变化怎能在人和动物身上产生或引起认識和感覚。我已說过，这个困难无疑起源于这个事实，即这些运动和变化在我們身上是我們一切认識和一切感覚的基源。因此，我們不能、甚至不应当看見或想象它們怎样使我們产生认識和感覚。我已說过，我們常常发現我們的視覚的泉源沒有达到或者不能达到我們的視界，同样我們必須懂得我們的认識和感覚的泉源也不能达到我們的认識界或感覚界。因此，我們对于物質（构成我們身体的物质）的各种运动和內部变化怎样在我們身上产生认識和感覚这一点必須处于无知状态。对于我們在这上面的无知和无能为力，甚

---

① 《神的存在》，第179頁。

全連惊奇也大可不必，因为事情本来就是这样的。不是嗎？要是对这点覺得惊奇，那就多少有几分象我們对一个力气大的人因为他容易把大而沉重的貨袋扛在肩上和背上，却不能把自己扛在肩上和背上而感到惊奇一样；那就好象我們对一个胃口好的人因为他痛快地吃光了一些好吃的东西，却不能吞下自己的舌头而感到惊奇一样；那就好象因为眼睛能观察万物却不能看見自己而感到惊奇一样；最后，这也就完全好象我們因为手能把握一切却不能把握自己而感到惊奇一样。显然，对这一切感到惊奇是可笑的。誰要是对这种无能覺得惊奇，誰就只会令人嘲笑。不用說，对于我們身体內部的变化，对于我們的感覚或知覚采取惊奇态度，那也会令人嘲笑。如果这是些外界的有形物体，象我刚才說过的那样，那么因我們对此无知而惊异那是可笑的，也許連想了解、想想象这些我們还不明白的事物也是可笑的，因为我們显然认为对于这种无知不能惊奇，对于我們現时还全无所知的这些事物不可能想象。

但虽然我們不知道这是怎么起源的，我們还是完全确信我們正是利用这些运动和变化来思維、感覚和領悟一切事物，沒有这些运动和变化，我們就完全不能有任何思維或感覚。不过我們內心里也十分明确地感覚到，我們用自己的脑子思維，用自己的肉体感覚，用自己的眼睛观察，用自己的手摸触，因此，我們必須承认，我們的一切思維、一切认識和一切感覚所具有的內容就正是我們肉体和大脑的一些运动和內在的变化。这个說法通过下面的論証更加可以証实：我們的认識和感覚跟我們身体的自然状况有依从关系，因为认識和感覚的明确程度和自由程度，取决于我們身体（认識和感覚由它产生）內外状况的正常程度。既然我們的认識和感覚所具有的內容就是我們体內物質和作用于我們的物質的运动和內部变化，那么由此显然可以得出結論：所有的动物都能够同我們一样认識和感覚，因为我們亲眼看見，动物同我們一样是血、肉、

筋、骨、神經和脑纖維(类似我們的脑纖維)构成的，它們也同我們一样，还有生命器官，甚至有作为认識器官的大脑。同时它們还用自己的一切举动和行动方式来明白地显示它們有各种认識，也有各种感覺。可見，我們笛卡儿主义者断言动物不能认識和感覺是完全不对的，他們在这个問題上借口不能想象成各种形态或形状(圆的、方的、橢圆的)的物質怎能有痛苦、快乐、冷、热、香、臭等等是枉費心机的；他們借口不能想象被迫按照圓綫、螺綫、曲綫、抛物綫或橢圆形自上而下和自下而上地运动着的物質能够有爱、恨、喜、忧等感情也是徒劳无益的。其实，甚至依照他們自己的論点也不应怀疑，我們的一切认識和感覺都是通过我們身上发生的各种物质运动和变化形成的，并且不应怀疑，象我們笛卡儿主义者所說的，一方面是已提到的各种物质运动和变化，另一方面是我們的认識和感覚，二者之間的自然联系和互相适应的关系也存在我們身上。显然，毫无疑問，这样一些物质运动和变化是可能有的，因此，它們也能够形成这样一些认識和感覚。并且在动物軀体的各种运动及变化和它們可以得到的各种认識及感覚之間，这样的联系和这样的自然适应也是可能有的。因为，各种运动和各种感覚之間、各种变化和各种认識之間的这种联系和适应不会在适用于这些物体上时引起的困难較大，而在适用于另一些物体上时引起的困难較小。它們无論在动物身上或在人們身上都容易产生。事情既然如此，再不能有什么怀疑了。如果深思熟虑这个問題，那就可以看出，认为动物不能认識和感覚乃是我們笛卡儿主义者的迷誤和自欺。他們在这个問題上面問：可不可以想象成一定形态（圆的、方的、橢圆的)的物质能有痛苦、快乐、热、冷、色、气味、声响？可不可以想象，按照直綫、曲綫或圓綫上下、下上地运动着的物质会有爱、恨、喜、愁？——这样的問法乃是荒謬可笑的。我說，提出这些問題并认为解决这个困难似乎和这些問題有关系，这是荒謬可

笑的。要知道,願望、恐惧、意志、推理等等并不是可以测度的广延,并不是一种什么特殊的形体,而只是构成生物体的物质的运动和內部变化,它們同可以测度的广延或者同物质可能采取的某种形态并无任何关系。

我們笛卡儿主义者认为汁液的合理分配能决定生物体的生命、力量和健康。恰恰同上述情形一样,汁液的合理分配不是某种固定的形体,也不是什么特殊的物质广延,而是物质的某些运动和变化;它与物质广延或形态沒有任何关系。

我們笛卡儿主义者在这里又不必要地把問題弄得混乱不堪。我已指出,他們在論断他們所謂上帝的存在时就曾經是这样搞的。他們为了証明上帝的存在,把眞正存在的广延上的无限性(其中包括时間上的无限性)同并不存在的某一无限完善的存在物混为一談。他們认为自己有权根据显然存在的上述无限性作出存在这个存在物的无可怀疑的結論。但我已說过,他們在这个問題上是自欺和陷于迷途。他們又用同样办法来对待动物問題,希望完全剝夺动物的任何认識和感覚。为了証明动物眞正沒有认識和感覚,他們把生物体中可以测度广延的物质的广延性及其外表形态同物質的运动和內部变化混为一談。他們相当清楚地証明,物质的任何可测度的广延和它的任何外表形态都不能在人們身上或动物身上形成思維和感覚。根据这点他們认为下述論点是业已証明了的:既然动物身上除物质以外什么也沒有,可見,它們沒有任何认識、也沒有任何感覚。可是他們的迷誤和自欺就在这里,因为人和动物的认識和感覚决不是可以测度的广延或物质的任何外形,而是人們身上或动物身上的物质的各种运动和物质的各种內部变化。

这个和那个之間是有很大的区别的。当然可以說,因为思維和感覚是发生在生物体中,可見它們是处在有一定广延和形态的

物质之中。但不应由此得出結論說,思維和感覺因此必須有长度、寬度或深度,或者必須成圓形或方形,象笛卡儿主义者所断言的那样;因为,比如說,无論是矮个子也好或高个子也好,他們身上都同样有思維和感覺。生物体大小和它的外形在这里不起任何作用。同样,可以說,生物体的思維和感覺是从构成生物体的物质的运动和內部变化产生的,但絕不应由此得出結論說,这些运动务必自上而下和自下而上地进行,务必照直綫、曲綫、圓綫、螺旋綫、抛物綫或橢圓綫进行;或者說自上而下和自下而上地照圓綫或曲綫运动必須形成某种思維和感覺。我再說一遍,以我們的論証为出发点,一点也不应当得出这个結論,甚至連設想应当由此得出这个結論也是荒謬可笑的。可見,这些笛卡儿主义者先生們提出可不可以想象成圓形、方形、橢圓形或其他形状的物质可以随便怎么样形成思維、願望、意志等等的問題是完全无理由的;他們問,可不可以想象按圓綫、曲綫、抛物綫等等自上而下和自下而上地进行运动的物质在产生着爱、恨、喜、乐、愁、苦等,也是毫无理由的。我再說一遍,他們提出这些問題是毫无理由的,因为我們的思維和感覺一点也不取决于物质的这些局部屬性;思維和感覺的产生决不是因为物质有圓形、方形及其他形态,也絕不因为物质从左至右、从右至左地运动着;如我已說过的,而仅仅是因为在生物体的物质中产生某些运动、变化和波动。这些运动、变化和波动就形成生物体的生命和感覺。这些內部变化絕非常常必須自上而下地或自下而上地进行,断言它們是不是从左至右或从右至左地进行,断言它們是不是严格地照直綫、曲綫或圓綫、或成橢圓形、或成抛物綫形进行是完全不必要的,这并不起什么作用。只要說我們的思維和感覺眞正是在生物体內形成的就够了,形成时无論采用什么样的方式反正一样。重說一句,它們就象我刚才提到的那些內部变化一样,是在生物体內正常地形成的。

毫无疑义，一切物质变形决不常常是圓的、方的或其他任何形状的。甚至連坚决主張它們常有这种形体或必須有这种形体也是可笑的。举例說，在我們身上引起声响感觉的大气变化，或在我們身上引起光、色感覚的大气变化无疑都是物质变化，其实，这些物質变化同特定的形态并无关系，問引起我們声响感覚的大气作用是圓形或方形，这是可笑的。問引起我們的光色感覚的大气作用是什么圓东西或方东西，这也是可笑的。同样，毫无疑义，身体的健康或疾病是物质变形，但这些变形同任何形态都沒有关系，問健康和疾病（例如瘧疾或鼠疫）是圓物体或是方物体，問它們可不可以分开、可不可以切成块片，这是可笑的。同理，人們談、笑、歌舞、吃喝或哭泣的时候一定有动作表現，所有这些动作无疑都是物质变形，因为它們是人体的某些运动或人体某些部分的运动。这些动作虽然是物质变形，但本身沒有任何外形；問你是否显然想象到这些动作成圓形或方形，这是可笑的，問是否容易想象可能把它們分开并切成块片，这也是可笑的。最后，发酵是物质变化，我們笛卡儿主义者不能否认这点。可是不能說发酵是一种什么圓东西或方东西，它可以甚至必須在有广延的可以測度的物质中产生，它必須在可能具有各种形态的物质中产生；其实，它本身不可能有任何可以測度的广延，不可能有任何独特的形态，問可否設想发酵是一种成圓形、方形、橢圓形或三角形的物质，那是可笑的。問可否設想这种发酵可以用俄尺、俄丈或克鲁日卡和品脫測量，同样是可笑的。要知道，发酵不是某种广延。問可不可以用台秤或天平来衡量发酵，那也是可笑的，因为它不是这种或那种重量。問可不可以把发酵分开或切成块片，那也是可笑的，因为就本性說，它不应这样划分。我重說一遍，提出这些問題是可笑的，因为把完全不适合某物本性或其存在方式的性质或屬性硬加在某物身上，这是可笑的。如果給不同性质的各种物体取一个相同的或相似的名称，那

就必須从不同意义和不同性质上来理解它們或說明它們；因为对所有这些物体采用同一个意义的名称是可笑的。譬如談到竹竿，竹竿有长有短，談到病期，病期也有长有短。不用說，必須根据不同的意义来理解这两个长字和两个短字。因为說或設想病期长短同某种物体或物品（例如竹竿）的长短是一样的，这是可笑的，說或設想竹竿的长度和疾病的长期性一样，也是可笑的。为什么对于竹竿或对于疾病来說，按同一意义来理解长短两个用語是可笑的呢？因为，把完全不适合某些事物本性或其存在方式的性质或屬性硬加在这些事物上面是可笑的。显然，竹竿的长度不适合疾病的本性，而病期的长短也不适合竹竿的本性。所以在这种情况下，不能把这个用語的各种意义混为一談，也不要发生任何誤解。同理，我們談到引起严寒的北風，北風是“寒冷”的；談到出口伤人的語言，这种語言是“冷酷”的；談到讲話不热烈和无热情的演說者，他的演說是“冷淡”的。[1] 当然，“冷”这个詞在这些場合必須作不同意义的理解。因为說或設想演說者言詞“冷淡”的“冷”和冬風“寒冷”的“冷”有什么地方相似，或者說冬風“寒冷”的“冷”和語言“冷酷”的“冷”或和演說者“冷淡”的“冷”有任何相似之处，那是可笑的。为什么这样說和这样想是可笑的呢？因为，把完全不适合某些事物本性及其存在方式的性质或屬性硬加在这些事物身上是可笑的。显然，冬風的寒冷决不是語言或演說者的本性，而从語言或从演說者那儿所感到的冷酷及冷淡和冬風的本性也毫无共同之点。因此尽管是把一些同样的詞应用到各种不同事物上去，我們也不要混淆包含在这个詞內的各种概念，不要发生任何誤解。可是誰要是由于奇怪想法或由于錯誤和无知覺以为只要一个詞或一个用語就可以表明各种概念为理由，开始把詞的各种概念混淆起来，誰

---

① 按“寒冷”、“冷酷”和“冷淡”的原文同是一个“冷”字——譯者。

要是根据这一点就认为自己有权这样把一点也不适合某些事物的本性及其存在方式的性质及屬性妄加在这些事物身上，那么毫无疑义，他会陷入荒唐可笑的境地。

我們的笛卡儿主义者在設想幷断言动物完全不能认識和感覚的时候，就正是陷入了这种荒唐可笑的境地。他們推說认識或感覚不能只是物质变形，同时他們假想一切特質变形必須有广延，必須成圓形或方形，幷且可以分开或切成块片。他們說，可不可以想象心灵是具有广延和可分性的呢？他們又說，利用直綫可以把四边形分成两个平行四边形或两个梯形，可是能不能想象可以用什么綫来划分快乐、痛苦、願望等等呢？这样划分后得出什么形体呢？他們继續說，如果可以想象成圓形、方形、橢圓形等等的物质有痛苦、快乐、热、气味……，如果可以想象照圓形、螺旋形、抛物綫形或橢圓形自上而下和自下而上地运动着的物质有爱、恨、喜、愁……，那就同样可以肯定說，动物能认識能感覚；如果不能这样想象，那就不能肯定这点，要是你不願意說你所想象不到的事物的話。

总之，照他們这些論点来看，他們认为：如果动物能够认識和感覚，那么心灵就原是有广延的和可分的，它可以分开或切成小部分或切成小块片。他們揣想：思維、快乐、願望、恨和爱、喜和忧在这种情况下是圓的、方的或尖的物体，或者成其他某种形状，可以劈开、分开或切成小部分和块片，划分以后就得出新形体来。他們不靠这些古怪念头就不能証明动物可能有认識和感覚。因此，他們就让自己陷入可笑的境况中。怎么？因为思維和願望或痛苦和快乐的感覚不容許象划分正方形一样划开或切成两个三角形、两个平行四边形或两个梯形，我們的笛卡儿主义者就不贊成认識或痛苦和快乐的感覚是物质变形嗎？根据这点他們就不认为动物有认識和感覚能力嗎？看到他們这样糊塗，誰不覚得好笑呢？Speotatum

hic admissi risum teneatis, amici。①

难道他們在宣称汁液的合理分配决定着生物体的生命和健康的时候，却坚决主張这种合理分配是一种什么圆东西、方东西嗎？是一种什么东西象正方形一样可以分开或划成两个三角形或两个平行四边形或几个梯形嗎？从这种划分中难道应当得出某种新形体嗎？眞是些瘋子呀！他們談到思維、願望、一切知覚、一切激情、灵魂或心灵的一切感覚，仿佛这些都是某种实体，是单独存在的独特存在物。他們理解不到这些不是实体，不是单独存在的独特存在物，而只是存在的变形和生命現象。例如，思維不是独特的絕对的存在，它只是有思維的存在物的作用、变形和生命現象。願望、爱、恨、欢喜、悲哀、快乐、痛苦、恐惧、希望等等絕不是实体和絕对的独特的存在物，它們只是有願望、有爱、有恐惧、有希望的存在物，或者总的說能感覚禍或福的存在物的变形和生命現象。他們談到某些人时，說这些人有智慧、有知識、有才能、有特长和有灵活性，而另一些人沒有，但并不因此就願意說这些人拥有某些存在物和某些特别的存在物，而另一些人沒有。問这些人的知識、才能、特长和灵活性是不是圓东西或方东西，可以照一条什么样的綫把它們分开或切成块片，分开后得出什么样的形体；这是可笑的。我再說一遍，提出这些問題是可笑的，因为知識、才能、特长和灵活性絕不是独特的、单独的存在物，而只是存在的一些形式或变形，只是比起他人来較为慧敏、較为自由的一些行动、推理和說話的方式和方法。不用說，这些思維和說話的方式和方法并不是实际的絕对的存在物，而象我已說过的，只是有行动和有思維的存在物的一些变形。思維和智慧、认識和意志、判断和感覚等方面的情形也正好同知識、才能、灵活性和个人功績的情形一样。生命和思維完全不是

① 朋友們！让你們看到这个情景，你們能忍得住不笑嗎？

絕对的独特的和单独的存在物，而只是有生命的能思維的存在物的变形；这些变形就是思維和判断的可能性或能力，某些存在物有这种能力，这种能力在某些存在物身上比在另一些存在物身上表現得大些，也就是更独立、更自由些。虽然这种能力在一些存在物身上比在另一些存在物身上表現得大些，虽然有一些疾病是比較慢性的，而另一些疾病則是急性的，但絕不应由此得出結論，认为可以說甚至可以設想思維和判断能力是圓物体或方物体，这种能力在某些存在物身上比在另一些存在物身上現出比較匀称的形状；或认为可以說或設想疾病也是圓的或方的物体，它可以分开并切成块片。因为，我已說过，把完全不适合某些物体本性和它們的独特存在形式的性质和屬性妄加在它們身上，这是可笑的。可見，虽然恰好同病期或長或短是疾病的本性一样，思維能力和判断能力或大或小也是智慧的本性，但是形体完全不适合智慧的本性，也不适合疾病的本性，智慧和疾病只是存在物的变形，因此，根据这些人与另一些人比較，其智慧可能有大有小，病期可能有長有短，就說或設想它們应当是圓的或方的，那是可笑的。

同样，应当談到生物体的生命——无論是人的生命或动植物的生命，他們的生命只是他們本身的一种变形或他們的本質，也就是构成他們的那种物质的不断的发酵状态。他們的一切认識、思維和感覚都只是这种基本变化或这种不断的发酵状态（发酵形成他們的生命）的各种变化着的独特的和暫时的变化。笛卡儿主义者不能否认这种发酵是物质变化，也不能否认正是这种发酵构成生物体的生命。但是他們不能說，这种发酵成圓形或方形，或者必須成其他某种形状。他們也不能說可以照一条什么样的綫把它剖开或切开。如果他們根据它是物质变化就硬要肯定說它应当成圓形或方形或成其他什么形状，它应当可以剖开并切成块和片，那他們的这种說法就会成为笑柄。由此可見，所有这一切物质变化

并不是一定要成为圆形、方形或者成为其他任何形状，象我們笛卡儿主义者所坚决主張的那样。因此，他們否认动物能认識和感覚，他們仅仅因为认識和感覚不可能成方形、圓形或其他形状，就认为它們不可能是物质变化，根据它們不可能是物质变化就否认动物能认識和感覚，这是可笑的。

可是，即使他們同意我們的說法，說思想和感覚眞的只是物质的变形(变化)，但这也并不是說物质在思維和感覚，而是由物质构成的人或动物在思維、认識和感覚。虽然健康和疾病只是物质的变化，但这絕不是說物质覚得自己健康或生病，它是不能办到这点的；而是由物质构成的人或动物在感覚到自己健康或生病。恰好同这个一样，物质不会意識、体会或感覚饥渴，而是人和动物在意識、体会或感覚飢渴。再比如說，虽然火和酒只是物质，但其实不是物质在燃燒，不是物质在醉人，而是火在燃燒，酒在醉人。因为根据哲学家的定理，物体的作用和屬性本来只是屬于这些物体，而不屬于构成这些物体的物质。

总之，否认物体的生命和发酵是物质变化，因为它們不成圓形或方形就否认它們的这种变化，这是可笑的。恰好同这一样，否认思維和感覚只是生物体中物质的变化，只因为这些思維和感覚不成圓形或方形，就加以否认，这是可笑的。在这里借口动物的生命不是圓的或方的就否认动物在生活着，是荒謬可笑的。根据动物的认識和感覚不可能成圓形或方形，就断言动物沒有认識和感覚，这同样是荒謬可笑的。因此，旣然笛卡儿主义者根据这种空洞的理由、根据这种无謂的借口肯定說，动物吃东西而不感覚快乐，叫喊而非覚得痛苦，它們什么也不认識、什么也不希望和什么也不惧怕，那他們的这种說法就会弄成笑柄。实际上，在一切場合下，情形都显然与此相反。我們知道，自然让动物生几只脚以便行走，于是它們行走；自然让它們长眼睛以便指揮它們的行动，于是它們用

眼睛指揮自己的行动。难道自然让它們生眼睛以便指揮它們的行动，而它們什么也看不見嗎？难道自然让它們长耳朵以便听聞，而它們什么也听不見嗎？难道自然让它們长嘴巴以便吃东西，而它們却什么味道也嚐不出来嗎？难道自然让它們长脑子、神經纖維和心灵，为的是让它們什么也不思想、什么也不认識嗎？这眞是自欺！最后，难道产生活的肉体是为了什么也不感覚嗎？这簡直是想入非非的念头！簡直是自欺！根据这些无根据的理由自己就什么都相信，多么不理智啊！

笛卡儿主义者先生們！怎么，你們根据动物不象你們那样会說話，不会用你們的語言向你們表达自己的思維、自己的痛苦和不滿的感覚、自己的忧愁以及自己的快乐和喜悅，你們就把它們看作純粹沒有认識和感覚能力的死机器嗎？根据同一理由，那你們豈不是同样容易叫我相信印第安人和日本人也純粹是些死机器，因为他們的語言我們完全不懂，而他們也不懂我們的語言呀！先生們！你們认为怎样呢？难道你們沒有完全看清楚动物也有自己的天然的語言，同种的动物彼此間了解得非常之好，它們也互相呼喚互相問答嗎？难道你們沒有完全看清楚它們彼此之間也形成社会嗎？它們不也互相了解幷彼此交談嗎？难道你們沒看見它們彼此相愛、互相撫摩、一同游戏、有时也互相憎恨、互相爭斗、彼此不让嗎？难道你們沒有完全看清，当人們撫摩它們的时候，它們就喜悅嗎？当它們覚得身体好的时候和对一切很滿意的时候，它們不是就高兴、就彼此戏弄嗎？它們飢餓的时候不就要吃东西嗎？特别当食物适合它們的品种和本性的时候，它們的胃口不就同人一样好嗎？反之，难道你們沒有完全看清楚当它們生病或受伤的时候，它們会忧郁、沮丧和唉声叹气嗎？难道你們沒有看見打它們的时候，它們就叫嗎？当它們受惊或被打得太痛的时候，它們不是尽力躲避嗎？要知道，所有这一切都是一种天然的語言，它們借此可以充分表明它們有

认識和感覚的能力。这种語言并不是什么含糊不清的东西，它清楚、明确，比起人們寻常的語言来，它引起的疑义还要少些。

你們是不是看見过几台死板的机器会自然地互相产生呢？你們是不是看見过它們象动物所做的那样，为了在一块儿呆一些时間就自行集合起来呢？你們是不是看見过它們互相叫喚、互相問答，象动物所作的那样呢？你們是不是見过它們在一块儿戏耍、互相爱撫或互相搏斗，象动物所作的那样呢？你們是不是想象到它們互相了解并认識自己的主人，象动物那样呢？你們是不是見过它們因为主人一呼就来或因为受惊、挨打就逃避呢？最后，你們是不是見过它們服从自己的主人，做主人吩咐要做的事，象服从自己主人的动物那样，一呼就来并执行主人的命令呢？不，你們看不到眞正的机器、死的机器能做这些，你們任何时候也看不到这种根本沒有的事。你們仍然认为动物沒有认識和感覚的能力也能作这一切嗎？你們认为它給自己作好这类事情不感覚得愉快嗎？它們沒有胃口不覚得飢渴就要吃要喝嗎？它們不认識自己的主人、不爱自己的主人会向自己的主人表示亲热嗎？它們沒有听見主人的声音、不知道主人对自己說什么，就会听命令嗎？打它們的时候它們不是因为恐惧才逃避、因为覚得疼痛才尖声叫号嗎？你們只是根据思維、认識、感覚、喜悅、惧怕、食欲、飢渴等等都不是圓物体或方物体，因此不可能是物质变形或物质的本质，就想象出这一切并深信这一切嗎？笛卡儿主义者先生們！在这种情况下，你們簡直是些瘋子！眞的，你們让我們有可能这样評論你們，虽然你們在别些場合下却是很明白道理的。在这种情况下，与其說对你們应該駁斥，不如說对你們应該嘲笑。一切物质变形或物质存在都完全不必象你們設想的那样，一定要具备着物质的全部屬性或全部物质本质。因此，虽然物质或物质的存在本来具有长、寬、深三度的广延，能够成圓形或方形，能分成許多部分，但絕不应由此得出結論說，一切物质变

形或物质的存在必須有长、寬、深三度的广延，或者說它們一定要成圓形或方形，可分成几部分，象你們錯誤地設想的那样。

这点的証明是显而易見的，在此以前我已闡述得很多了。但是那位坎伯雷大主教肯定地对我們說：物质不能思維和感觉是非常清楚而明白的，因为連普通人和小孩子都不相信物质有这种能力。①他說，普通人和小孩子絕不会想到物质能思維和感觉，如果对他們說，石头、木头、桌子或木偶能感觉到痛苦或快乐、喜悅或忧愁等等，那他們一定忍不住要笑。他于是得出結論說，显而易見，物质不能思維和感觉，无論是普通人或是小孩子对这点都深信不疑。眞的，普通人和小孩子有理由嘲笑那些要对他們說这种話的人，因为他們根据实际情形显然知道这些物体什么也不能感覚和认識。可是，他們的嘲笑不是由坎伯雷大主教所指出的那一点引起的，也不是由这些物体只是物质或只是物质构成的这点引起的。他們嘲笑是因为他們亲眼看見这些物体与动物不同，它們无生命，不活动，因为它們沒有认識和感覚的能力。采用这位坎伯雷大主教的說法，可以毫无疑义地肯定說，普通人和小孩子絕不会想到动物沒有生命，沒有认識和感覚的能力，也可以毫无疑义地肯定說，他們不能不嘲笑那些否认动物有生命、有认識和感覚能力的人。你們試对农民說，他們的家畜沒有生命和感覚能力，說他們的牛、馬、公羊和母羊只是无知觉、无生命的机器，它們只願意象傀儡一样任人搬弄，看不見也不知道自己該往哪里走；那农民們就一定会嘲笑你們！你們再对这些农民或对其他与他們同样的人說，他們的狗是死的，什么也感覚不到；說它們不认識自己的主人，它們跟在主人后面却看不見主人，它們对主人表示亲热却不喜欢主人；它們追逐兎子幷捕着在奔跑中的兎子却幷沒有看見兎子，也沒有嗅

① 《神的存在》

着兎子；你們說，它們又吃又喝，可并不是覚得飢渴，吃喝够了也并不覚得愉快；你們說，它們尖嗥着并非因挨打而覚得疼痛；它們因遇見狼而狂奔，却并不是覚得恐惧；农民昕到这样胡說，一定又会嘲笑你們。他們为什么嘲笑你們呢？正是因为不能相信象上面提到的那些活动物竟会沒有灵魂，即沒有生命、沒有认識和感觉能力。在这种場合下，这些人的判断是以理智和日常經驗为根据的。必要时，他們甚至可以拿我們基督徒和神灵崇拜者捏造的所謂圣經的威信做根据。那里面肯定說：上帝在起初創造万物时給活动物創造了灵魂。以下就是圣經里面的話：①“同时上帝吩咐水滋生各种有生命的爬行动物和各种有灵魂的活物”，“上帝創造一些大魚和一切在水中滋生的有灵魂的活物，每一种都适合它們的本性……”“上帝又說，地要生出各种有灵魂的活物，就是說，要生出各种住在地上的动物、家畜和野兽，它們每一种都适合它們的本性。于是这些东西創造出来了，象他所說的一样。”“后来上帝在造人以后对他們說：我把一切結种子的蔬菜和一切結果子的树木都賜給你們作食物；至于地面一切动物、一切走兽和天上一切飞鳥以及一切有活灵魂的东西，我把青草賜給它們作食物。”按照这些經文来說，动物有着活的灵魂，就是說，有着能认識能感觉的灵魂，因为上帝在最初創造它們的时候已經把这些东西給了它們。因此，不仅健全的理智和日常的經驗天天在証明这点，而且我們基督徒的宗教也十分显明地証明这点是沒有任何怀疑余地的。因此，我可以說，要是他們說动物只是死机器，它們什么也不认識，什么也不感觉，吃东西而不覚得愉快，尖声叫嗥而不是感覚到痛苦，那他們的这种說法就会成为嘲笑的对象。

他們这种見解应該受到最严厉的斥責，这不仅因为它是錯誤

① 《創世記》，第1章，第20、21、29等节。

和可笑的，而且因为它本身是豈有此理的并且是令人极端厌恶的。这是因为它的目的显然在于消灭人們心中对待动物的任何溫柔感情和怜憫心情，甚至还能煽动人們只以冷酷和殘暴的态度对待动物。我們常常說，应該以溫和态度、慈悲心和怜憫心对待某些常常不幸遭受虐待的可怜的动物；倘若象笛卡儿主义者所說的那样，动物是沒有认識和感覚的，那么爱惜它們、可怜它們、富有同情心地对待它們所受的苦难和它們的尖叫声、呻吟声就沒有什么意义了。这就好象怜惜无生命的、既不感覚禍又不感覚福的物体是沒有意义的一样。因此，当把尸体切成块片的时候，誰也不会产生惋惜和怜憫的心情。当看到把一块呢料放到春呢机上去滚压的时候，誰也不会想要惋惜它或可怜它。当看到把木头喀嚓一声劈开，以后又把它扔到火炉里去燒，这时候誰也不会惋惜和怜憫这些东西。我再說一遍，誰也不会惋惜和怜憫这些东西是因为它們是些无生命的、既不感覚禍又不感覚福的东西。如果笛卡儿主义者的見解是正确的，那么动物方面的情形就正好同这个一样，人們看到动物受各种苦难的时候，就不必想起要惋惜和怜憫它們。可見，他們的这种錯誤見解显然在于力图消除人們心中任何对动物的惋惜心、慈悲心和怜憫心。在我看来，这对于动物是有害的，是极可恨的和非常不公道的。而更坏的是：这个見解同时还可以鼓励人們对恶事的自然爱好，使人們冷酷而殘忍地对待这些可怜的动物。因为粗魯的人根据这种見解就眞的以为动物不能认識和感覚；他們为了給自己寻开心，于是开始虐待动物，把动物打得尖叫，逼动物发出哀鳴和呻吟声。他們就以听到可怜动物的呻吟声、以看到动物在受着殘酷的折磨后所現出的抽搐动作和可怕的怪相为快乐。这正好同下述情形一样：一些不务正业的恶少，或者更恰当一点說，一些瘋狂的殘忍人，为了自己消遣，为了让众人开心，把几只活猫綁在竿端倒挂着，下面燃燒节日的麻屑，活活地燒烤这几只猫儿。不幸

的可怜的猫儿被迫作垂死的挣扎并发出哀哀的叫声。他們却以看到这种挣扎动作和哀叫声而覺得快乐。这无疑是粗野、殘忍和令人憎厌的娛乐，是狂妄的和极其恶劣的游戏。如果建立了法庭来保护这些可怜的动物，那我就要向法庭控告这种危害动物、虐待动物的不公道的和可恶的学說。在这种学說沒有从人們头脑中淸洗出去以前，在主張这种学說的笛卡儿主义者未受到悔罪判决以前，我决不停止斥責这种学說。

我們再回头来討論一下所謂我們的灵魂的非物质性和不死性的問題。我刚才說过的一切显然証明，就我們基督徒所理解的那个意义来說，灵魂不是非物质的，不是不死的。它实在象动物的灵魂一样，完全是物质性的并且是必死的。所以在他們所謂圣經之中就說过：任何活体的灵魂都是血，所以在所謂摩西誡律中就肯定地禁止喝血，而且禁止的唯一原因就是任何活体的灵魂都是血。[1]"因为任何活体的灵魂就是它的血，血就是它的灵魂，所以我对以色列人說：无論什么活体的血，你們都不可以吃，因为任何活体的灵魂就是它的血，凡吃了血的人必遭灭亡。"这是用死亡的威胁来禁止吃血。在那些律书中也象談起动物一样談到了人。[2]"于是人开始有活的灵魂……地要生出活物来，各从其类；还要生出牲畜、爬虫和野兽；事情就这样成功了。"[3]书中談到进入挪亚方舟的一切动物，說它們有两个生命。"凡有两个生命的活物都一对一对地进入方舟。"[4]那些书中所謂两个生命不是别的，而是上帝口中的气息。[5]"使他的臉上現出生气……上帝的圣灵創造我，全能的气

① 《利未記》，第17章，第14节。
② 《創世記》，第2章，第7节。
③ 同上，第1章，第24节。
④ 同上，第7章，第15节。
⑤ 同上，第2章，第7节。

息苏生我。"其中談到人，不仅談到人的身体，还談到整个人，說人必汗流滿面才得糊口，直到回到自己从那儿出来的土地中。书上說人只是尘土，仍要变为尘土。[①]国王大卫在談到人的空虛和軟弱时說道："甚至是世間那些最偉大的和最有威力的大王，你們也不要依靠他們的偉力，因为他們的心灵一消逝，就要归回土地中，他們的一切思想当日就消灭了。"[②]

九四 〔摩西和古代的先知們不相信灵魂不死〕

这样一来，如果人的灵魂恰好同动物的灵魂一样只是血，只是那些处在血中的有生命的能活动的心灵，如果人的心灵只是泥土尘埃并且象我刚才引証的那些书中所說的一样必須重又变为泥土尘埃，那么，这又是一个显明的証据，証明了我們的灵魂不是非物质的、也不是不死的，象我們笛卡儿主义者断言的那样。同时，这点还可以用下面事实来証明：在一切所謂神书圣經（基督徒称之为旧約并认为它們是眞正的神律）之中，对于灵魂的这种非物质性和不死性一点暗示也沒有，对于所謂奇妙的永恒的天国奖賞和所謂巨大的可怕的永恒的阴間苦难一点暗示也沒有。就是象我們所听說的，在儼然神圣的古代律法生效期間出現的許許多多所謂偉大而神圣的先知們对于这点也是什么也不知道。那个偉大的犹太立法者、那个偉大的摩西，他可以那样常常随便地和上帝交談，如果他相信这点，为什么他本人关于这点什么也不知道，在他的律法中关于这点什么也沒有提到呢？他在他的律法中只談尘世生活，他

① 《創世記》，第3章，第19节。

② 《詩篇》，第146篇，第3－4节。

对自己的群众只允許今世的一时的奖賞，就是恐吓他們也只談今世的暫时的懲罰。①所以这些人民甚至連其中最有教养的和最有才能的人也只图过好尘世生活，而不盼望某些来世福利，除尘世可能有的灾禍以外不怕来世的灾禍。他們并不以为他們的灵魂是不死的，反之，他們深信灵魂会死，灵魂会同它的軀体的生命一块儿終結。下面这些話就是关于这点的十分令人信服的証据和証明。

約伯說道：②树枝虽然斫断了并且已經开始雕萎，但还可以指望重新发芽。眞的如果把它栽在水边，它会重新发芽并长出一些新枝，象新栽的树一样。但人死亡以后就不会再起来，即使天倒塌了，他仍然醒不轉，他永远离不开他的梦境。同时他問道：死人还能再活嗎？

这位約伯又說，他的生命只是風，又好象飄在空中的云。③約伯把福利叫做恶人或无信仰之人的本分，看来因为这些福利使他对恶人們发生妒忌心。在所有福利之中他举出以下一些。那就是說，恶人們在欢乐、愉快和丰裕的物质福利中过日子，然后在一轉瞬間进入地獄，即在一轉瞬間死亡，不受疾病折磨，不遭遇生活的苦恼，甚至好象沒有机会感受任何灾禍一样。④

可是，毫无疑义，如果灵魂是不死的，如果象我們基督徒断言的那样，恶人死后有永恒的地獄苦难在威胁他們，那么对于他們来說，猝然进入地獄就决不会象約伯說的有什么福利可言；相反地，这是他們所能遇到的极大的灾难。可見，既然約伯认为他們猝然进入地獄（即沒有时間遭恶病和受折磨地猝然死亡）是他們的福利之一，那么这就显然証明他絕不认为他們的灵魂是不死的，絕不认为在他們死后灵魂还需要受苦难。

① 《申命記》，第28章，第8—13节。
② 《約伯記》，第14章，第7—14节。
③ 同上，第7章，第7、9节。
④ 同上，第21章，第13节。

先知大卫王完全贊成这个見解，这在他的«詩篇»中有許多地方显然可以看得出来。他在好象与自己的上帝交談中說道："主啊！求您帮助我，用您的仁慈帮助我，解救我。因为死后无人紀念您，在墓穴中有誰贊美您呢！"①他又說，"主啊！我終日求告您，……您是要向死人显示自己的大能的奇迹嗎？难道医生們在什么时候起死回生来贊美您嗎？难道有誰在墓穴里称道您的慈爱嗎？您的奇迹能在幽暗中被知道嗎？您的公正审判能在忘却之地被知道嗎？"②大卫希望借此說明死后沒有知覚，也沒有任何可能认識上帝的奇迹和偉大。

在另一个地方他說，天是耶和华上帝的天，地是世人的地。他說，"主啊！死人不会贊美您，进入墓穴之中的人誰也不会贊美您；而我們活着的人現在贊美您，永远贊美您。我們的罗馬基督敎徒每一个礼拜日举行晚禱时都歌詠这件事。"③

据先知以賽亚說，希西家[13]大致也說过同样的一些話。他說，"主啊！求您救我的生命，使我不死，因为地獄不知道您，死亡不会贊美您。进入墓穴之人誰也不会认識您的眞理。只有活人贊美您，象我現在贊美您一样。做父亲的人必使儿女知道您的眞理和正义审判。"④

傳道者說：智者和瘋子得同样的結局，因此他认为特别使用自己的智慧是沒有多大意义的，因为智者和瘋子反正得同样的結局。⑤"智者的眼睛长在他的头上，而愚人則行走在黑暗中。可是我看到他們都遭遇同样的命运，我心里寻思：旣然我要同愚人一样遭遇同样的命运，那我为什么要努力作很有智慧的人呢？……在未

① «詩篇»，第6篇，第5节。
② 同上，第88篇，第10—12节。
③ 同上，第115篇，第16—18节。
④ «以賽亚书»，第38章，第17—19节。
⑤ «传道书»，第2章，第14—16节。

来的日子里一切都同样会被忘記的。”傳道者又說:“上帝造人同造兽一样，因此,人的命运和兽的命运是相同的:人和兽遭遇同样的結局，人死兽也死，人有呼吸兽也有呼吸。人比兽沒有任何优越处,一切都只是空虛。誰知道人的灵魂上升,而兽的灵魂下降入地呢?总之,我认为人最好是平安地享受自己劳动的果实，因为这就是他的本分,这就是他从美好生活所能得到的一切。”[1]他說:“智者比愚人有什么优越之点呢?是不是得到更好的生活呢?可是只有看到你所希望的东西并把它抓在手里才比光希望而沒有掌握到的东西好些。活着的人至少知道他們必死，可是死了的人們什么也不知道,也不指望什么奖賞，因为他們已被忘却了。不要害怕死亡,因为死后就不会被指責和控訴了。爱、恨和妒忌也随着死者的生命一同終結，死者再不参加日光之下所做的一切了。总之，你只管欢欢喜喜地吃你的飯，快快活活地飲你的酒，并且同你所爱的妻子快快乐乐地过日子，因为那是你在生活中可能指望的最好的一切。”[2] 然而要是象我們基督徒所确信的那样灵魂是不死的，那么人們在肉体死亡以后,由于自己已从物质之中解脫出来,就能够更好地认識上帝的偉大和一切奇迹，就能够更好地贊美上帝并且充分地享受永恒奖賞的快乐。

这样一来，按照旧約里这些偉大的似乎神圣的权威人士的論証,人死后就沒有意識,就不可能认識和贊美上帝，因为人同兽是一样的。无論是人也好，或是兽也好都会得到同样的結局。天只是供耶和华上帝用的,地是供人們用的。死人不能贊美上帝,只有活着的人在活着的时候能认識他和贊美他。細心地寻求智慧的意义不大，因为智者和愚人的命运是相同的。你的摆在眼前和掌握在手中的心爱的东西要比你所盼望的那种看不見的和还不知道的

① 《传道书》,第3章,第19、21、22节。

② 同上,第9章,第4、5、6、7、9节。

东西好得多。不必等待死后的奖賞，今生可以选择的最好的事情是愉快地和平安地享受現世生活中的一切快乐和幸福。所有这一切都是显然可靠的証据，証明了这些人絕不认为灵魂是不死的，相反地，他們都认为灵魂是会死亡的。

他們眞正认为灵魂是会死亡的。这是整个犹太民族的普通信仰，而犹太民族又仿佛是上帝精选之民，他們除現世生活以外不知道什么来世生活，他們也不认为存在着死后的奖賞或懲罰。旣然他們奉为神圣的律法中对于这些一点也沒有談到，那他們怎能期望死后的奖賞或害怕死后的懲罰呢？号称大仁大智的上帝竟願意向人民隐瞞这样一些大事情和这样一些重要而偉大的眞理，而他自己又願意成为这些人民热爱和崇拜的对象，他又曾訓諭他們忠誠地为自己服务，又曾对他們給以特别庇护并賜以仁慈和恩惠；这是不可思議的。如果上帝让这个民族显然认識他們的灵魂不死并且完全相信善人过永恒安乐的生活，而恶人过永远不幸的日子，那么这个信念就是驅使人民害怕上帝并忠誠地为上帝服务的强大的推动力量。这个力量比起只答应暫时的奖賞和懲罰来要强大得多。人們談到古代一个演說者，說他論述灵魂不死說得非常活灵活現，致使别人不得不阻止他继續講演这个題目，因为有一些受他迷惑的听众竟至采取自杀手段来結束生命，以便能够較快地享受他用以愚弄他們的这种所謂灵魂不死的快乐。[1] 总之，如果上帝让自己的人民明确地认識灵魂不死，让他們坚决相信視各人所值得的可以获得来世的永恒奖賞或永恒苦难，那么这是推动人民全心全意地爱他、誠恳地遵守他的圣誡和律法的强大得多的推动力量。但因为他不曾使他們对来世生活有任何认識、任何希望和恐惧，所以这是无可怀疑的可靠的証据，証明了旣沒有什么灵魂

① 现时在我們基督徒之中已看不到这种不愉快的事情，大概他們已不特别渴望这种幻想的灵魂不死，他們已不相信自己对别人讲的那些話。

不死，也沒有什么来世的奖賞或永恒的苦难。因此，我們基督徒的一切說法都只是空虛、迷誤、虛伪、自欺、詐騙和捏造的讕言。这些說法的根据只是某些政治策士的一条荒謬定理，那条定理說：人民群众毋需知道許多确实存在的事物，反之，要相信許多不存在的事物。

九五 〔普利尼不承認灵魂不死〕

卓越的自然科学家普利尼是一个理智清楚的人，他嘲笑这种所謂灵魂不死的說法。他說过：① “談到死人的灵魂，說法是紛歧的。通常坚持这种見解，說人死后回复他誕生之日以前的那个存在，肉体死后灵魂所感覚的不比它出現在世間那个时候以前所感覚的多。因为人生的虛幻和人們本身的狂妄使他們产生一种念头：自己死后还会变成一种什么东西，所以即使他們已处于死亡怀抱里，他們还是以来世的希望安慰自己。”普利尼又說：“一些人认为灵魂不死，另一些人說灵魂会改变样子，再一些人就設想人們在地獄中仍有感覚，因此要受尊敬。他們奉那不能再成为人的人为神，仿佛人的气息（气息产生人的生命）同动物的气息有区别，仿佛世上沒有比人更长寿得多的物体，但是一点也不认为物体是不朽的。”他說：“可是，你們让我看看可以产生灵魂的物质的那种肉体。它的思維在哪儿呢？它的生命在哪儿呢？它的听覚在哪儿呢？它干什么呢？它研究什么呢？如果它沒有这一切，那么灵魂能有什么好东西呢？灵魂有看的能力嗎？它应当往哪儿去呢？从世界成为世界的那个时候起积聚下来的灵魂数量該多么庞大呀！那眞是灵

① 《普利尼文集》，第7卷，第54章。

魂遮天盖地啦！”他继續說：“总之，所有这一切都是小孩子的幻想，是那些希望永远不与生命分离的人們的讕言。所以，象德謨克利特所允許的，保存尸体可以希望尸体复活乃是大蠢事，其实他自己就沒有复活。但設想經过死亡可以开始第二生命，多么狂妄呀！如果它們的灵魂登天堂，阴影入地獄，那么骸骨該多么安靜呀！毫无疑义，这只是空談。人們輕率的信仰消灭或破坏了自然界最主要的幸福，卽生命的一切快乐，并使那想望来世生活的人要死亡两次。因为，如果生存是最大的幸福，那么关于結束生命的思想又能产生什么快乐呢？啊！感覚到自己自由自在并且根据經驗的記述对我們人类誕生以前的情况产生信心，那是多么快乐和舒适的事啊！”

这位作者对某些人狂妄地和毫无根据地相信自己的灵魂不死的說法，就是这样批判的。

根据西塞罗的說法，灵魂不死的見解首先是由叙利亚的費列基德①（生于罗馬国王图利亚②时代）散播的。另一些人則把它归功于泰勒斯[14]，还有一些人則认为是另外一些人搞出来的。蒙台涅写道：人們特别細心地带着疑問地討論这个人类知識的領域。最忠实的教义学家在这里也不能不在科学院的庇护下寻找掩蔽所。任何人都不了解亚里士多德以及一般的古代哲学家（他們在搖摆不定的信仰影响下談这个問題）对于这个問題确立了什么論点。亚里士多德把自己的言論和一切难于理解的詮釋搞得模糊不清，任自己的門徒去爭論自己的見解或爭論問題本身。蒙台涅又說：③可是令人惊异的是，我們那些最固执地和最忠实地拥护灵魂不死論的人，在用人为力量来确証这个論点的时候，竟会这样毫无

① 希腊智者之一。
② 罗馬第三个国王。
③ 《蒙台涅論文集》，第521頁。

根据和完全无能为力。另一个古代作家說:这是些幻想,是卜人的幻想,而不是有教养的人的幻想。塞涅卡[①]說:“他們把非常可喜的事情答应給我們,可是不去証实它。”把古代哲学家关于这个問題的一切見解逐一在这儿引述也許过于冗长了。直到这里我所講过的一切已足以明白地向你們証明:我們的灵魂就笛卡儿主义者所理解的那个意义来說不是非物质的,也不是不死的。虽然根据我在前面指出的那个原因还难以十分清楚地理解它(灵魂)的性质和它的作用,但我們在自己身上(身內和身外)都十分明确地感覺到我們只是物质,我們的纖細的和非物质性的思維只存在我們大脑物质中并且依靠我們大脑的物质构造而发生。所以我們称之为我們的灵魂的那个东西不可能是别的东西,而是最輕、最細、最柔弱的物质粒子。这种物质粒子被掺和在其他較粗的物质粒子里,并在一定程度上变为其他較粗的物质粒子。这种物质粒子和較粗的物質粒子在一块形成有机体,再通过連續不断的活动把生命、运动和感覚賦与有机体。

所有这些論点显然可以举一反三。所以显而易見,灵魂不是非物質的,不是不死的,而是象肉体一样是物质的、是会死亡的。既然它同肉体一样会死亡,那这就意味着在此生終結以后不必希求奖賞,也不必害怕懲罰。这也就是說,千千万万正直无罪之人永不会因自己的善良行为而获得奖賞;另一方面,千千万万可憎可恨的恶人永远不会因自己的暴行和罪行而受懲罰。因为成千上万的恶人天天在死去,他們并沒有因自己的罪行而得到懲罰,成千上万的正直无辜之人天天在死亡,他們并沒有因自己的善良行为获得奖賞;多少正直无罪之人活着而沒有得到奖賞,多少邪恶有罪之人活着而沒有得到懲罰及报应。这意味着沒有最高的仁爱可以奖励

① 《书簡》,第102頁。

一切正直无罪之人，也沒有最高的公道审判可以懲办恶人。旣然沒有最高最大的仁爱和公道，那也就沒有最高的智慧和全能；旣然沒有最高的仁爱、最大的公道、最高的智慧和全能，那就等于沒有无限完善的存在物，因而也就沒有需要我来論証和証明的上帝。所有这些結論都显然可以举一反三。由此可見，在駁斥迷信的上帝崇拜者时提出的上帝不存在这个論点业已明白而确凿地証实了。

九六 〔禍害的不可避免性也是不承認有所謂能防止發生禍害的上帝的理由〕

前面我已根据世間所見到的几乎是无限多的禍害、恶行、罪行和暴行作出結論，通过这个結論我已清楚地論証了这个眞理，即：这些灾禍、恶行和暴行显然証明了并不存在那个无限仁爱、无限賢明的全能的存在物来造福、弭禍和維持善良秩序。現在应当根据从禍害的必然性本身得出的結論来証明这个眞理。所謂禍害的必然性就是按照現今自然界的結构来說，禍害必然从幸福之中产生，禍害必然从消除我刚才談到的那一切恶行和暴行中产生。因为，毫无疑义，照現在的自然界結构来說，自然界的显明趋势是不断地生长各种新植物和新草，不断繁殖人口和各种动物，而且人和动物繁殖得越来越多，要是世間沒有任何灾禍、死亡、疾病，要是人和动物不互相危害，那他們就不得不同类相殘。地面已不能完全安置他們，地面所生产的食物和生活資料已不能滿足他們的需要，他們就不得不互相吃食，或者死于飢餓。这也是禍害，甚至是最大的禍害。所以，按照現在自然界的結构来說，存在这种和那种禍害是必然的和不可避免的。所以，即使禍害不象它現在那样从人和动物的恶行或罪行、从譎詐或仇恨中产生，那它也必然会并且不可避免

地会作为人和动物在地球上繁殖过多的后果出現，他們不可能不互相殘食而能在地球上生存。这就显然告訴我們，世界必然是幸福和禍害的混合体，按照自然界的結构来說，存在禍害和幸福都是必然的。因为自然界中万物的不断生长和不停的世代交替都是自然的秩序，沒有这种不愉快的禍福相倚，沒有許多产物一天一天死亡以便让位給新生者，这种自然秩序就不能保存和继續下去。在存在着这种自然結构的情况下，这就不可能不給这些人造福而給另一些人造禍，也就是說，不可能不产生这一些产物而消灭另一些产物，所以对这些人来說是福利，而对另一些人来說則是禍害。

可是，說无限善良、无限慈爱、无限賢明的全能的存在物在創造世界的时候竟願意建立这样一个幸福和禍害杂在一起的世界，这是不可思議的，甚至是不可能的。无限善良和无限賢明的存在物不能改变或違反自己的无限善良和无限賢明的本性，所以他不可能願意創造禍害，如果他能够始終創造幸福而不摻杂一点禍害的話。可見，既然象我們所看見的，世間不可避免地是幸福和禍害相混杂的一个混合体，那由此显然可以得出結論：它不是什么无限完善的存在物所創造的，可見，并不存在什么上帝。这个論断是可以令人信服的。[1]

---

① 梅叶本章的主題是用世間禍福杂陈的这个现象来証明并不存在所謂无限善良和无限賢明和全能的上帝。这个論断是正确的。但他认为就现在自然秩序（指万物不断生长和不停地世代交替）来說，存在这种或那种禍害是必然的和不可避免的。这就錯了。不过，从他整个思想体系来看，他并不认为自然秩序是主要禍害，他只說私有制度、君上专制制度、宗教制度是主要禍害——譯者。

九七 〔所引述的一切論据彼此間完全吻合，可見它們是确实的和令人信服的〕

但是，还有一个可以証明上述一切的論据。这就是从前面我所引述的关于这个問題的一切显明的結論和論断来看，哪一个結論和哪一个論断也不互相矛盾、互相駁斥、互相消灭。反之，我所引述的一切結論和論断都互为根据、互相支持并互相証实。这就好象是一連串論据和显明的結論，它們彼此互为根据、互相支持并互相証实。这是一个可靠的标志，它表明所有这些結論和論断都建立在坚实可靠的眞理的基础上，因为，对这个問題如有一个錯誤論断就絕不能使那样多和那样强有力的无法反駁的結論之間彼此完全吻合一致，并且也許哪一个眞理也不象这个眞理一样能用这样一些清楚明白的眞实証据予以証明。

至于我們基督徒关于存在所謂上帝的說法，就不是这样的。他們不能提供任何显明可靠的論据，他們关于上帝本性和行为的說法是完全沒有道理的和互相矛盾的。我們基督徒关于这点所表示的意見是那样荒謬，那样可笑，因为，他們把与上帝不相容的东西硬加在上帝身上，他們想用这个理由来論証的东西常常被另一个与它相反的理由推翻了。例如，他們认为独一无二是上帝的特性，而外貌上表現三位一体也是他的特性，但旣是独一无二的就不应該是三位一体的，三位一体的就不应該是独一无二的。不可分的三个人中誕生了两个，这就消灭了他們所謂的永恒性，而永恒性则使他們的假想的誕生成为不可能。神性沒有广延，神性不可分的单一性使他們所謂屬于神的无限性不存在，而这种无穷性又显然与那个沒有广延的神性相反。他們认为自己的上帝有固定性和

不变性，又认为上帝起着始因及原动力的作用。但他的固定性和不变性会使他不能起始因和原动力的作用，而他的这种所謂始因及原动力作用又破坏他被认为具有的固定性和不变性；因为本質上絕对固定不变的存在物本身就不能产生变化，也不能在身內或身外推动任何东西。他們认为上帝无限善良和慈悲，但这种想象的无限善良与慈悲和他所謂公道的无限严肃性不相容，而公道的无限严肃性又使他的无限善良和慈悲失去存在。他們认为上帝在他完全地管理世界时，甚至在个别地管理每一件事物时，都具有全能、无限智慧和无所不包的天道。归根到底，他这些美质必然使他能够十分完美地、善良地領导一切事物，他这种領导使人們承认并十分称贊他的善良、智慧、能力和妙不可言的天道，以至于把他奉为能这样美好地、賢明地和吉祥地管理万物的无限完善的存在物。可是我們在世界上到处看到与此完全相反的情况，出現在世間的种种禍害、灾难、邪恶、无秩序和殘暴行为使人們对这个无限完善的仿佛管理着万物的存在物的这种所謂智慧、全能和无所不包的天道的信心完全消失。总的說来，我們基督徒在这个問題上用以說明和解釋自己各种說法的各种理由本身非常軟弱无力，彼此充滿矛盾和分歧，結果是这个理由推翻那个理由，沒有一个理由值得信服。这点也就显然証明他們各种論点和各种說法的虛伪性，因此，也就显然証明与它相反的学說才是眞理。

九八 〔結論〕

所有这些論断都是足以令人信服的，只要稍加注意就能看出它們的明确性来。因此，可以认为下述論点已經为我所引述的一切理由明白地論証了：我曾經說过，一切世界宗教当其創始时都只是

人捏造的，而它們教訓我們的一切和强使我們信仰的一切都只是迷誤、自欺、撒謊和招搖撞骗。我也說过，这一切都是那些好愚弄别人的人和假仁假义的騙子手为欺騙别人，或是那些阴險狡猾的政治策士为了严厉控制别人和对付无知群众妄想出来的。头脑簡单的人盲目地和无意識地相信他們冒称出自神灵的一切。这些阴險狡猾的政治策士宣称这样愚弄人民群众是有利的和合理的，他們硬說人民群众在許多場合下不必了解眞相，而应当相信謊言。

这些迷誤、自欺和詐騙行为是世間无数濫用职权行为和殘暴行为的原因和根源，也是暴政本身的原因和根源。暴政使世間这么多的人民在痛苦地呻吟着，而外表堂皇、內容虛伪的令人可恨的宗教竟胆敢为暴政打掩护。因此我完全有权利說，所有的各种宗教和各种政治法規都只是一些不公道的神秘制度。我的亲爱的朋友們！这眞是一些不公道的神秘制度甚至是可恶可恨的制度。你們大家(不論有多少人)和一切同我們一样的人都不必把它們看成别的什么东西，而要把它們看作不公道的神秘制度。因为，你們的教士利用这个方法誘騙你們，以引导你們走上亲近上帝的幸福之路为借口，使你們陷入空洞而无意义的迷信中，并在这种迷信的可恨的和难堪的压制下使你們永远成为不幸的俘虏。世上的国王和公爵以及其他有权势的人則以管理你們和維持公共福利为借口，利用这个方法搶劫你們，蹂躪、压制、折磨和毁灭你們。

我希望我有力量使王国从这一端到那一端甚至从地球这一极到那一极都能听到我的呼声。我准备尽力叫喊：人們，你們是瘋子，你們由于缺乏理智而使自己上当受騙，盲目地相信这些荒謬的事情！我要向人們指出：你們已陷入迷誤，統治你們的那些人在欺騙和蒙蔽你們。我要向你們揭发这个不公道的神秘制度，这个制度使你們永远这样可怜不幸，并使你們的后代为我們过的这种日子而感到慚愧和羞耻。我要責备你們不智和輕率，而使自己随俗浮

沉，盲目地相信这些谬见和幻想，相信这样可笑的和这样粗俗的诈骗行为。我要责备你们胆小怕事，竟这样长期地让暴君活着，而不一劳永逸地彻底摆脱他们那种暴政的可恨的桎梏。

一位古代作家说过："暴君活到老的极少，原因就是人民永不示弱，永不向卑鄙行为屈服，永不让暴君们长期活着，永不让他们长期统治自己。如果暴君们滥用职权，他们就有足够的无畏精神和勇气摆脱暴君。"可是，现在暴君长期活着、长期统治着人民的现象是比较屡见不鲜了。人民已不知不觉地习惯于奴隶地位。现在，他们逆来顺受，似乎与暴君相处得非常之好，甚至几乎不想恢复自由了。他们竟仿佛以为做奴隶是很自然的。因此，暴君们的骄横更加厉害了，他们日益加强他们的暴虐统治。这种压迫更加不可容忍了。"他们的骄傲幻想自己高于一切。"① "你们说，他们的暴虐和不义是由于他们的脂肪过多，由于他们享福太过。"② "他们简直搞到以看见自己的种种恶德和种种暴行为快乐。"③ 所以由于他们的暴虐统治，人民群众总是处于这样可怜和不幸的境况中。

历史上常见的杀死暴君的崇高战士们在哪里？布鲁图斯和卡西乌斯[15]在哪里？杀死卡里古拉和其他很多的暴君的崇高战士们在哪里？勃布里柯里们在哪里？这些高贵的社会自由保卫者在哪里？他们把国王和暴君从本国赶出去，让任何个人有权杀死他们。写文章公开宣传反对国王暴政的察恩纳[16]和许多其他的人在哪里？象图拉真和诚笃的安东尼那样的皇帝——可尊敬的皇帝们在哪里呢？他们之中头一位把短剑交给大臣并且说，如果他变成暴君，受剑的大臣就可以用这把剑杀死他；第二位说过，与其杀死一千敌人，不如救活自己的一个臣民。我再说一遍，这些国王

① 《诗篇》，第73篇，第8—9节。

② 同上，第72篇，第7节（出处有误——译者）。

③ 同上，第7节（出处有误——译者）。

和可尊敬的皇帝在哪儿呢？看不到这样一些国王。既然沒有这样的国王，那么，我們法兰西的雅克·克勒曼和拉瓦維里克们[17]在哪儿？啊！为什么这些高貴的杀死暴君的人不活下来呢？为什么他們不活到現在，以便拿短劍击敗并杀死人类中間一切令人极端憎恨的恶棍和魔鬼，并且把人民从暴君統治下解救出来呢？这些可尊敬的、高貴的人民自由保卫者不活下来多么可惜呀！他們不活到現在，来驅除世上所有国王，打倒一切压迫者，把自由还給人民，多么可惜呀！所有这些勇敢的作家和大胆的演說家，他們譴責暴君們，他們发表意見反对暴君并在自己的作品中激烈地痛斥暴君及其恶行、不公道和暴政，这些人現在沒有活着，多可惜呀！他們沒有活到現在，来大声疾呼地痛斥一切暴君和压迫者，来大声疾呼地揭发他們的暴政的缺陷和不公道，並用自己书籍的宣傳使他們在世人心目中成为憎恨和蔑視的对象，最后并喚醒全体人民摆脫自己受他們殘暴統治的不堪忍受的桎梏，这多么可惜呀！唉！他們这些偉大的人物沒有活下来，再也看不見这样高貴的、奋不顾身的人物了，他們为了拯救祖国慷慨就义，宁願光荣地牺牲而不願耻辱地苟活。他們认为苟活是使自己苦恼的卑鄙下賤的行为。而且必須指出，現在你在世界上只看見在暴君的过大权力和殘暴統治下的一些卑賤而可怜的奴隶，这是我們时代的耻辱，也是我們后代的耻辱。現在在那些官大位高的人們中間，你只看見那些卑鄙地阿諛暴君的人，只看見那些战战兢兢地执行暴君們恶毒意旨和最不公道的命令的人。在我們法国，甚至在一些最大最重要的城市里，所有的法官和行政官吏也都是这样的。他們只限于审理私人間的訟爭，他們盲目地服从国王的一切命令，而不敢提反对意見。所有的省长和一切城乡統治者也都是这样的，他們的作用处处已簡化为只执行那些命令。所有部队指揮官、普通軍官和士兵也都是这样的，他們的任务只是維持暴君政权并严格执行暴君一切反人民的命令。这些

人只要暴君下命令,就不管暴君是任意逞其淫威也好,或用其他什么借口也好,就执行他的命令,甚至燒光自己的家乡也准备去干。他們非常盲从,非常狂妄,甚至以完全献身給暴君、当他的可怜的仆役为荣幸;在战时,他們为了一点微不足道的日薪,日日夜夜、时时刻刻为暴君冒着牺牲生命的危險。我們且不談其他无数的坏蛋,只談一談这样的一些人,例如办公室官吏、收发官、稽查官、包稅吏、巡邏警官、民事执行吏和密探之类,他們象饥餓的恶狼一样只想連皮带肉地吃光自己的卤获物,他們只知道利用国王的名义和权力搶劫和折磨旁人。他們殘酷地执行极不公正的法令:时而查封財产,时而查抄并拍卖人民財物抵償,时而干脆全部予以沒收;更加可恶的是常常把人民关进监獄,使人民遭受种种暴力虐待,使人民橫遭摧殘,末了还以种种肉刑和苦役甚至以可耻的死刑处罰人民。

亲爱的朋友們,看啊!你們的統治者就是这样濫用职权和建立不公道的和令人难堪的神秘制度,来統治你們和与你們同样的人。他們利用我刚才指出过的那些謬見和濫用职权的行为,共同建立表面上非常强固的政权,来使你們長期在他們严刑峻法的压制之下丧失自由。当你們和你們的子孙还受着公爵和国王的統治的时候,你們将始終是可怜的和不幸的。当你們还崇拜宗教謬見并受着宗教迷信的籠絡的时候,你們将永远是可怜的和不幸的。你們要完全抛弃一切无意义的和迷信的宗教仪式,要从你們心里除尽对这种虛伪圣礼的盲目的和狂妄的信仰;你們对那些自私自利的教士不要畀以任何信任,你們要嘲笑他們对你們所說的一切;他們自己(至少是他們大多数)也不相信这一切,难道你們比他們自己还要更加相信嗎?你們从此要让自己的头脑和心灵获得休息,同时在自己周圍撤消神甫和祭司那一类不必要的迷信职务,让干这一行的人象我們一样生活着和劳动着。但这还不够,你們和与

你同样的人，不論有多少人，都要努力团結起来，以便最后摆脱那些公爵和国王的殘暴統治的桎梏。你們到处要推翻那一切不公道和无信仰的宝座，敲破那些戴王冠的人的头顱，要打垮你們那些暴君的驕傲自大，别让他們再統治你們。

比較賢明的人应当管理其余的人。他們必須制定良好的法律，发布旨在始終能促进繁荣和增进公共福利的命令，而且无論如何必須根据时間、地点和环境的条件来发布这命令。一个所謂神圣的先知曾說过："把灾禍給那些人，把灾难降給那些頒布不公道的法律的人。"① 可是灾难同时也降給那些由于可耻的怯弱而屈从不公道的法律的人，灾难也降給那些怯弱地变成暴君的奴才的人和盲目地使自己成为宗教謬見和迷信的奴隶的人。……唯有自然的理性能祝福人民，充实知識、提高智慧、改进技艺，它不仅能够使人民获得道德品质上的成就，而且能引导人民做出毕生中最卓越和最崇高的事业来。作为这点的明証就是古代那些以富于忘我精神著称的偉大人物所立下的功勛。一位作家談到这些偉大人物，② 說他們比起同时代那些假裝极其虔信的伪君子来是一些德行好得多的人物……"有偉大良心的英雄誕生在最好的年代中。"的确，宗教的伪善行为絕不能在科学和艺术方面提高人民，伪善行为也絕不能使人民发現自然的奥妙，它也不能启发人民产生偉大思想。智慧、才略、誠实和偉大的良心构造成偉大的人物，它們也促使偉大人物干偉大的事业。因此，人們要在科学方面取得成就，要对社会風俗有所改进，并不需要宗教迷信和伪善行为。

同样，就賢明管理而論，他們也不需要公爵和国王那种过分的妄自尊大和驕横行为。賢明的管理人能够好好地管理人民，他們

① 《以賽亚书》，第10章，第11节（出处有誤——譯者）。

② 这些人物中有老伽图、阿格西莱、埃帕米农達、費边、西庇阿、列古尔等人[18]。

能够制定良好的法律,頒布良好的規章。約伯說道:[1]"年老的有智慧,寿高的有先見之明。"如果事情果然如此,而且有充分的根据来贊同这点,那这就是說:在年老的哲人身上可以找到賢明管理所需要的那种智慧和先見之明。由此可見,必須让充滿智慧和先見之明的年老的哲人負責好好地管理人民,而不要让恶人、不道德的人、自大自高的人,不要让无知的年輕人、卤莽的小伙子和因偶然誕生在帝王家以致被捧到王位上来的乳臭未干的小孩子来管理人民。由于人們愚昧和行为殘暴,所以世間出現这样多的公爵和暴君。古代一位哲人說:"邦国有罪过,所以它那里有許多王公。"[2]又一个哲人說:"邦国的王若是孩童,它的群臣若是纵欲和好色的人,这个国家就有禍了。"[3]

而因为群臣都纵欲和好色,所以,在他們的治理下,就給人民带来眞正的灾禍。

亲爱的同胞們,你們看看你們的宗教中的謬論和迷信,你們的国王和一切在国王权力庇护下管理你們的官吏們的暴政,——这就是你們所有一切禍害、苦难、忧愁和灾殃的决定性的原因。如果你們能摆脫各种不堪忍受的压迫,卽摆脫迷信和暴政的压迫,并改由賢明的、有良心的管理者来管理你們,那你們就会有幸福。因此,如果你們有英雄胆气,如果你們希望解脫一切灾禍,那你們就要彻底摆脫那些压迫你們的人的压迫,就要齐心协力地摆脫暴政和迷信的压制,就要万众一心地不承认你們的一切神甫、僧侶和暴君,然后讓善良的、聪明的和有远見的管理者来接替他們的位置,这些人能溫和地管理你們,能公正地为你們执行审判职能,能警惕地保护公共財物和維持社会安宁,对于这些人你們就可以无条件

(1) 《約伯記》,第12章,第12节。
(2) 《箴言》,第28章,第2节。
(3) 《传道书》,第10章,第16节。

地和馴良地听从他們。你們的幸福掌握在你們自己手中。如果你們大家能够协商好，那么你們的解放就能完全依靠你們自己。你們有一切必要的手段和力量来解放自己并把暴君变成自己的仆役，因为，不論你們的暴君怎样强暴和怎样厉害，他們沒有你們的支持就沒有任何权力支配你們。他們的一切威严、一切財富、一切力量和一切声势都只是你們給予的。你們的儿女、亲戚、同事和朋友在战时为他們服役，在平时为他們做行政工作。沒有这些人，沒有你們，暴君就什么也做不成。他們利用你們自己的力量来制服你們，使你們(不論你們有多少人）替他們当牛馬。如果某一个城市或某一个省胆敢反对他們，胆敢摆脫他們的压制，他們就利用这些力量来分批地消灭你們。可是不管怎样，如果全体人民和所有各省各市齐心团結，如果你們一致奋起，就一定能从現在所处的奴役地位中解放出来。那时暴君就会很快地被推翻和消灭。

同胞們，团結起来，如果你們有健全的思想的話；团結起来，如果你們有勇气摆脫你們共同遭受的苦难的話；你們要互相鼓励，去完成这种崇高的英勇的和偉大的事业；你們要秘密地互相交換自己的意見和願望；你們要极其巧妙地在各处傳播各种宣傳品，例如，向大家揭露宗教的空虛、荒謬和迷信的宣傳品，以及普遍启发人民憎恨国王和大臣的暴政的宣傳品。你們要在这种关系全民共同利益的必要的正义事业上互相支援；

你們現在是在互相反对，互相削弱，而不是为一桩共同事业团結起来作斗爭；在这种形势下，这种做法是会毁灭你們自己的。所以，在这种形势下，你們可以做的最好的事情是万众一心地学习英勇的荷兰人或瑞士人的榜样：荷兰人曾經是那样英勇地掙脫了以阿里巴公爵[16]为代表的西班牙暴政的难以容忍的压制，而瑞士人也是那样英勇地摆脫了奧地利大公在本国的傀儡們的殘暴統治。你們有很多理由可以采用同样办法来对付你們的国王和公

爵以及一切借他們的名义和权力来管理你們、压迫你們的人，因为他們的暴政业已登峰造极了。在你們所謂圣經之中有一书写道：上帝把那些驕傲的王公从他們的宝座上赶下来，另外派一些溫厚和平的人接替他們的位子。[1] 那里面还說：他枯死驕傲世家之根，讓溫和的人坐到他們的位子上去。这些圣經中讲的驕傲的和目空一切的王公究竟是誰呢？那就是你們的国王、大公、亲王、皇帝和一切統治者……。你們要照这些书中所讲的，把这些驕傲自大的暴君赶下位来，你們要让善良的、溫和的、聪明的和有远見的管理人接替他們的位子，让这些人溫和地管理你們的事情，为了你們的幸福，在你們周圍維持公道与和平。这些书上說上帝要枯死驕傲世家之根，所謂驕傲世家指的是什么样的世家呢？这除了生活在你們中間侵害你們、压迫你們的那些驕傲的、目中无人的貴族世家以外沒有别的。这除了你們国王和大公手下的那些妄自尊大的官吏，那些驕横专制的市长、省长，那些黠傲的税吏，那些自命不凡的包税者、办事員，最后，除了那些狂妄自大的高級教士、教士、主教、神甫、修士、肥缺把持者、有錢的老爷太太和小姐們以外沒有别人。这些人除了图快活找消遣以外别的什么也不作，而你們这些可怜的人民則昼夜作工，不管天气如何恶劣都要担負起全部工作重担，国家整个担子都压在你們身上。我亲爱的朋友們！这些人实际上就是驕傲的世族，你們要好好地注意枯死他們的根系，就象注意枯死植物的根系使它不能再从土壤中吸收养料一样。这些驕傲的貴族世家所吸收的养料就是他們从你們劳动中剝削来的那些巨大的財富和进款。所有这一切丰富的貨財和土地財富都取自你們，取自你們的技艺和劳动。你們用双手創造出丰富的养料維持他們，供养他們，使他們富裕，使他們那样有势力、有威風，那样驕傲和目空一

---

[1] 《耶穌·西拉哈夫智书》，第10章，第17、18节。

切。可是如果你們都希望完全枯死他們的根了，那你們就只要剝夺他們从你們劳动和勤勉中所取得的丰富养料就行了。你們自己要保持住这一切財富、这一切福利，因为这么多的財富和福利都是你們辛辛苦苦地創造出来的。你們要为自己、为和自己同样的人保留这些財富和福利。不要把一点东西給那些目中无人的、什么好事也不做的、不劳而获的寄生虫。你們不要把一点財物給一切修士和教士，因为他們除了加重世人負担以外，对世人毫无益处。你們也不要把一点东西給那些驕傲自大的貴族，因为他們都鄙視你們，蹂躪你們。末了，你們也不要把任何东西給那些妄自尊大和目空一切的暴君，因为他們压迫你們，使你們經济破产。你們最好告訴你們的儿女、亲戚、朋友和同事：大家一致拒絕为那些人做事。你們要把他們从你們的社会中鏟除出去。你們要象他們从前看待你們中間被鏟除的人那样看待他們。这样一来，你們就能看到：他們将会憔悴而死，就象植物和青草由于根系被剝夺了吸收养料的机会会枯萎而死一样。就你們来說，你們完全不需要这些人，沒有他們，你們什么事也容易办好，但他們若是沒有你們就什么事也办不成。总之，世人啊！如果你們正确地去思考，那么，情况本来就是这样的；不过因为誰也不替你們說話，誰也不向他們說出早就該說的話，誰也不向他們說出我要向他們說出的話而已。你們原来是不了解自己固有的福利的，可是，現在毕竟学会认識了自己固有的福利了，认識你們的眞正福利是什么了；你們原先是缺乏理智的，現在毕竟有了理智了，变得聪明些了。“你們看到人民中間有一些不懂事的人，可是你們毕竟懂得一些不懂的事情了。”①

如果你們聪明，你們就要丢掉彼此間的一切私仇私怨，就要把自己的全部仇恨和憤怒用来反对你們的共同敌人，反对那些驕傲

① 《詩篇》，第93章，第8节（出处有誤——譯者）。

的貴族世家，因为他們折磨你們，搶夺你們劳动得来的最好的果实，使你們这样不幸。你們要联合起来，团結一致地决心摆脫他們那些可恨可恶的暴政压迫，摆脫那些假宗教的空洞而迷信的仪式。于是在你們中間除智慧和風俗純朴的宗教以外，就再不会有其他任何宗教了，除誠实和端正的宗教以外，就再不会有其他任何宗教了；除內心眞誠和心灵高尙的宗教以外，就再不会有其他任何宗教了；除决心彻底消灭暴君和消灭崇拜神灵及其偶象的迷信仪式以外，就再不会有别的宗教了；除力图普遍維持公道和正义以外，就再不会有其他任何宗教了；除共同誠实地劳动和美好地生活的那种宗教以外，就再不会有其他任何宗教了；除渴望保卫人民自由的宗教以外，就再不会有其他任何宗教了；最后，除彼此互爱、除巩固地維持和平幷在你們这些人中間保持善良意見的一致性的宗教以外，就再不会有其他任何宗教了。

如果你們遵守这个唯一賢明、唯一眞实的宗教的一切規則、原則和誡律，那你們就一定是幸福的。可是，我敢說，虽然我不是先知，如果你們和你們的子子孙孙除这个宗教以外还信奉其他什么宗教，那你們将永远是可怜的和不幸的；如果你們和你們的子子孙孙还忍受着暴君的統治，还忍受着濫用职权行为、神灵崇拜和偶象崇拜仪式的束縛，还忍受着种种謬見和迷信的欺瞞，那你們和你們的子子孙孙将永远是可怜的和不幸的。如果你們彼此間还沒有树立合理的相互关系，如果你們中間彼此的社会身分和社会地位还有着这么大的差别，那你們将是可怜的和不幸的；如果你們还慣于損害公共利益、慣于把应当公有的一切一一据为己有，你們还不願意把一切变为各个教区的公共財产以便大家在公有的基础上利用土地資源和你們的劳动果实，那你們和你們的子孙将是可怜的和不幸的；如果生活的福利和生活的負担在你們彼此之間以及一般說在众人之間还分配得这样不均，那你們和你們的子孙将是可

怜的和不幸的。因为大不公道的事就在于一些人背上全部劳动和生活不便的重担，而另一些不知道劳动和操心为何物的人則享受着生活中的一切幸福和方便。最后，你們大家已由于双重难堪的和可恨的压迫、即由于那些王公的殘暴統治和那些假宗教的毫无意义的迷信仪式而陷于奴隶地位。如果你們大家不一致团結起来，不万众一心和勇敢地站起来掙脫你們所处的这种奴隶地位，那你們和你們的子孙将是可怜的和不幸的；因为宗教强使你們敬礼的和为之效力的只是一个假想的神灵，所以，照我在前面已明确地証明过的来說，他并不会給你們任何幸福，就象他不能給你們降任何灾禍一样。

我恳求一切聪明的、思想健全的人和一切正直的人对于这个問題暫緩下判断，我恳求他們丢开一切生成和养成的偏見，丢掉一些特殊的坏习慣。我請求他們特别注意我所說的所有的話。我請求他們认眞研究我的思想和見解、我的論証和結論，以便发現和揭露它們的有力方面或薄弱方面。因为我坚决相信，他們遵循着自己的自然的理性，就会容易同意我所提出的全部眞理，甚至他們自己也会惊奇：尽管人們中間有这么多聪明、有远見、有学問的人，为什么这样多无意义的、可笑的和粗淺的謬見和这样多可恨的和有害的濫用职权行为能够傳播开来，能够这样厉害地和普遍地在人間生根，这样长久地在人們中間保留下来。看来，聪明的人們应当起来反抗这样一些可恨的謬見和濫用职权行为，阻止它們的建立、成长和继續蔓延。看来，人們在这方面会为这种盲目无知而感到震惊，因为这种盲目无知竟使他們不能看出自己陷入其中的那些謬見。問題是重要的。每个人在这个問題上面都有利害关系，这里談的問題是社会福利、社会安宁和社会自由的問題，是几乎全体的人民如何摆脫暴君的殘暴的和灾难性的奴役，以及如何摆脫各种偶象崇拜的宗教迷信的卑鄙可恶的奴役的問題。如果聪明的、思想健全

的和正直的人認为我指摘和譴責恶行、謬見、无秩序和濫用职权行为是对的，如果他們認为我讲了眞話，我的判断和我的結論象我所坚持的那样是可以信服的，那么在这种情形下，他們的事情就是捍卫眞理，他們本身的事情就是揭发和斥責我所斥責的那些恶行、謬見和濫用职权的行为，因为用默許的方式纵容这么多的謬見和濫用职权行为，这是有損于聪明和正直人的令誉的。如果他們同我一样沒有决心在生时譴責它們，那就希望他們照我的做法去做，那怕在死前只做一次也行。但願他們以自身作見証，在自己生命終結以前至少有一次依照眞理行事。但願他們在自己死前把愉快送給自己的家乡、亲人、朋友和子孙，纵然只是唯一的一次也行。但願他們至少这样在人民的解放事业中貢献自己的一份力量！

可是，如果他們反而認为我的言論中沒有眞理，反而認为我这样想和这样写是有罪的，如果他們的狂热驅使他們甚至在我死之后把我不恰当地看作无信仰之人、瀆神者而加以痛駡，也許，把我的行为看作一切伪君子、无知无識的人、迷信的假善人、假仁假义的教士那样的行为，看作一切关心暴政的丰富收入和关心敬神灵拜偶象的迷信仪式的丰富收入并在其中捞一把的人那样的行为，而加以痛駡，那么，他們就有义务明确地証明我的論点的錯誤性，就有义务証明我的論証和論断的錯誤性或站不住脚的地方；末了，就有义务确定和証明他們的信仰和他們的宗教的所謂眞实性，确定和証明他們的政治管理的所謂正当性，就有义务用更加有力、更加明确和更加令人信服的論点、或者至少用同我用以胜过他們的論証同样有力、同样明确和同样令人信服的論証来証明这点。我認为他們不能办到这点，因为自然的理性不能明白地証明那种互相排斥、內部充滿矛盾和不可思議的东西。而当他們不能办到这点时，就希望他們承认自己的說法和統治制度已被揭穿，原来只是謬見和濫用职权行为，希望他們因而以自己的这些毫无意义的謬

見、讕言和詐騙行为为可耻，以自己的这种令人发指的不公道的殘暴統治而感到羞慚。[①]“你們要为你們的不法行为而抱愧蒙羞”。[②]

因为所有这些眞理总是不便于全部說出来的，所以当代那些所謂賢明的政治家一定也会認为我說穿这么多的偉大而重要的眞理是不好的。照他們看来，这些眞理与其这样显明地摆出来給人看見，不如永远保守秘密。他們宣称，这样作等于纵容恶行，这只会使坏人开心，使他們不再畏惧神灵，不再害怕永恒苦难。許多人将因为这点而充分放纵自己那难以控制的情欲，从此变成更坏的人。許多人就会以死后沒有任何懲罰可畏为理由而敢于作出各种暴行来。我們听說，根据这个“理由”賢明的政治家竟認为让人民对眞理保持无知状态、让人民相信許多虛伪事物乃是必要的。

我分两点来答复这个說法：第一、我在这里說出全部眞理完全不是为了纵容那些殘暴行为和使坏人們开心。我絕对不是为了这个，相反，我很想叱責他們。正是为了羞辱所有的这些騙子手和伪君子，我才在这里揭穿他們的謬誤、自欺和詐騙行为；正是为了斥責那些暴君、狠毒的財主和一切有錢有势的人，我才揭发他們的殘暴統治中的一切濫用职权行为、貪暴作風和偏私不公行为。其实，这种对上帝对众神灵的恐惧心以及对所謂来生地獄懲罰的恐惧心一点也吓不倒坏人，就象它总是吓不倒普通人、总是一点也阻止不了普通人照自己的坏习慣行事一样。所以，只要常常用司法上的懲罰这种实在的恐惧来启发他們，他們就会失去那种无謂的恐惧，这是沒有什么大危險的；因为，毫无疑义，对司法懲罰这种恐惧心在他們心灵上产生的印象，要比他們对神灵或对地獄的恐惧心所产生的印象强烈得多。

---

① 《詩篇》，第97篇，第7节；第70篇，第13节。《以賽亚书》，第42章，第17节。

② 《以西結书》，第36章，第32节。

第二、我肯定說，并不是眞理、也不是认識了自然的眞理就促使人們作恶，就使人民群众成为不道德的和心腸不好的人；使人民群众成为这种人的原因是知識貧乏，是未受教育和沒有良好的法律及良好的政府。因为毫无疑义，如果他們获得了比現在更好的教养和教育，获得了良好的管理，他們就不会象現在这样不道德和这样邪恶。原因就在于，可以說，不良的法律和不良的管理使一部分人变成不道德的和邪恶的人，因为不良的法律和管理让这一部分人誕生在豪华和虛幻、显貴和富裕之中，这些人还希望象他們不公正地誕生和养育在富貴环境中一样，再同样不公正地把这些富貴永远据为已有。至于談到其余的人，那可以說，那些不良的法律和制度会促使他們过不道德的和邪恶的生活，因为这些法律和制度使他們誕生在貧穷和困苦中，后来他們虽然用尽各种方法（好的方法或不好的方法）想努力摆脫貧困，但用各种公正和合法的方法总是不能摆脫貧困的。由此可見，决不是象他們所断言的那样，是科学、是对自然眞理的认識使人們为恶。我已說过，驅使他們为恶的，毋宁是不良的法律和風俗。我再說一遍，因为它們使他們生来就是不道德的和邪恶的或者由于不良管理以致使他們变成这样的。但願他們把荣誉和声望、把生活的幸福和愉快，甚至把政府的权力同道德、智慧、仁慈、公道、誠实、規矩等等联系在一起，而不要把他們同情面、出身、物质保証等等联系在一起。同时，但願他們把羞愧、耻辱、困苦、貧穷有时甚至把必要的严厉懲罰同恶行、偏私、欺騙、不誠实和仇恨等等联系在一起，而不要把它們同微賤的出身或同不足的物质保証联系在一起。那时你們将会看到每个人仿佛自然而然地覚得要做好事并且会努力变成善良的、正直的和有德行的人。可是，如果荣誉和声望、生活的快乐和方便还是同某种社会出身、同一定的生活条件相联系，而不是同德行及个人功勛相联系，那么，人們总是邪恶的和不道德的，因此也就总是不幸的。

如果所有那些人，卽象我一样清楚地了解，或者正确点說，比我更加清楚地了解人与人之間的关系、比我更加清楚地了解宗教的欺騙和招搖行为、比我更加清楚得多地了解暴政中的不公道和濫用职权行为的那些人，如果他們至少在自己临死以前把自己对于这方面所想到的一切都讲出来，如果他們照他們所应当做的那样至少在自己死前揭发、申斥、咒駡这一切，那么我很快就会看到：世界将会完全改变自己的面貌。宗教的一切謬見和一切空洞的迷信仪式都只会引起嘲笑，而暴君的一切威仪、一切驕傲、一切势力都会化为灰烬。这些恶行、謬見及濫用职权行为之所以这样牢固地和这样普遍地保留在世界上，是因为在它們一时流行和站住脚的地方沒有人起来反对它們，沒有人起来攻击它們，沒有人公开指摘和譴責它們。大家在謬見、迷信和政府濫用职权和办事不公的殘暴压迫下呻吟着，誰也不敢大声疾呼地反对这样多普及大地的和这样可恨的謬見、濫用职权和盜窃侵吞行为。哲人們装聾作啞、畏縮不前，他們不敢公开說他們眞正想說的話，他們至死也不說出这个問題上的全部眞理，也不說出他們自己所想的。由于这种可耻的怯弱和緘默，因而我所談的一切迷信、一切濫用职权行为就象我們眼見的那样不但留存在世間，而且还在繁殖滋长。

九九〔告讀者〕

我的朋友們！最后，我向你們声明：在我在这里所說的或所写的一切当中，我未曾忘記要遵循自然的理性，我沒有别的打算和别的目的，我只想率直地、开誠布公地說出眞理并闡明眞理。任何一个正派的和正直的人当他知道眞理的时候就必須认定自己有責任說明眞理。我怎样設想眞理，我就怎样說明眞理；我要說明眞理，

为的是使你們认識眞理，为的是象我已說过的那样，想尽我力所能及使你們从这一切可恨可恶的宗教迷信和謬見的蒙蔽中解放出来，因为宗教謬見和迷信只是愚弄你們、严厉地控制你們、毫无道理地扰乱你們心灵的宁靜，不让你們平安地过幸福生活，而这一切都是为了使你們当那些統治你們的人的渺小的、不幸的奴隶。可是我知道，我打算交給你們教区法院登記室以便在我死后轉致你們的这本书，在它公开以后一定会引起教士們和暴君們对我的憤怒和咆哮，他們在我死后一定会为这本书而对我大肆侮辱和汚蔑以至不顧体面地放肆咒駡我。我預先对这些乖常的侮辱行为提出抗議，因为那时他們可能会丧尽天良因这本书而这样对付我。我在唯一的健全理性、自然眞理和公道的法庭面前①預先提出抗議，我当着能抛弃与公道或眞理背道而馳的任何偏心、偏見和成見的一切聪明而有教养的人和一切正直的人面前預先提出抗議。同时，我反对一切不学无术的人、假仁假义的人、好諂媚的人、口是心非的人以及这样或那样地关心保留假神灵和荒謬、无聊、迷信的宗教仪式的一般的人，或一切关心支持和保护富豪显貴的威势和殘暴統治的人——我反对他們在我这件事情上面当裁判者。

我从未犯过任何罪过，也未作过任何坏事，我深信現在的任何一个当权的人物也找不出足够的根据，在这类事情上面責难我。因此，如果我死后成了侮辱、誹謗、誣蔑的对象，成了卑鄙行为的攻击对象，那只是因为我率直地說出了眞理，而我所以如此是为了消除掩沒着你們的迷霧，让你們有可能（如果你們准备齐心协力的話）从这一切可怕的謬見中、从这些万恶的迷信中、从一切可以致人死命的濫用职权行为中解救出来，因为你們現在已經成了它們的可怜的牺牲品！眞理本身的力量使我說出眞理，对不公道、詐騙

① 誰不服从这个法庭，誰就是否认理性本身，同时他自己就应受譴責。

行为、暴政以及其他一切不法行为的仇恨才促使我不得不这样說。因为我确实不能容忍、不能不痛恨一切不公道和不法行为。①“我憎恨任何非法的办法。”②“我憎恨不法行为，我覺得极其厌恶它。”③“我极痛恨一切喜欢作恶并在作恶中寻求快乐的人。”④“我以极端的仇恨心痛恨他們，他們是我的仇敌。”⑤有理性的人、有权威的学者、作家和善于辞令的演說家都应当适当地研究这个題目，并且在这个問題上适当地捍卫公道和眞理。他們作这个比我要好得不可比拟。热爱公道和眞理，热爱公共福利和全面解放受压迫的人民，这种热忱应当促使他們这样作，他們应当不断地揭发、譴責、攻击和消灭我所指出的那一切可恶的謬見和可恨的暴政，直到完全扫清和彻底消灭它們为止。因此，他們应当象某人讲的那样去作，即：“追击自己的敌人，不把他們弄得精疲力竭，就不稍微停息。”⑥“願一切恶人死亡，願所有暴君死亡，”“願他們都以自己的驕傲自大而带愧蒙羞。”⑦

說完这一切以后，让人們爱怎么想就怎么想，爱怎么判断就怎么判断，喜欢說什么就說什么，喜欢做什么就做什么吧！这些一点也不会使我苦恼了。任凭人們爱怎样就怎样去适应环境，爱怎样就怎样去管理自己；任凭他們是賢明或瘋狂，任凭他們为善为恶，任凭他們在我死后怎样議論我或爱怎样就怎样对付我，这对我完全沒有关系了。我差不多已經不过問世事了。我准备跟死人們走同一条道路。死了的人就沒有什么可以担心的了，也沒有什么可

① «詩篇»，第118篇。
② 同上，第104篇（出处有誤——譯者）。
③ 同上，第163篇（出处有誤——譯者）。
④ 同上，第113篇（出处有誤——譯者）。
⑤ 同上，第138篇，第20节（出处有誤——譯者）。
⑥ 同上，第58篇，第12节（出处有誤——譯者）。
⑦ 同上，第17篇，第41节（出处有誤——譯者）。

以操心的了。

我就是这样在这个时候结束自己这个微不足道的生命的。現在我自己不过是一个微不足道的人，很快就要名副其实地什么也沒有了……。

附录

I. 让·梅叶的書信

1. 梅叶的呼吁书

（原載西利文·馬列沙尔：《无神論者辞典》）

梅叶把《遺书》手稿留給教徒們，在手稿的包书紙上，他亲笔写道：

“我看見并认識人間的錯誤、謬見、幻想、狂妄行为和殘暴行为。我厌恶并憎恨它們。我生时不敢議論它們，可是我至少在死时和死后要揭发它們。願大家知道：我編写这部书的目的是让那些将来願意讀它的人能够把这部书作为眞理的凭証。”

2. 一封大約是致里姆副大主教的信

(B.N. MS 19458)[20]

当我預感到我的生命即将終了，因而我很快就再不会有世俗顧虑的时候，我认为我应該毫无保留地把內心的眞話讲出来。为了公众的福利，我乐意向自己的同胞，特别向所有的同道說明我毕生縈怀的那些思想和情感。为此目的，先生，我得到您的同意后把这部书(《遺书》)連同这封信送給您，同时我請求您私人把书信轉达我們所有的同道。这样你們就可以首先讀到这部书，如果认为这是必要的話，而你們就可以一同討論它，并对它作出你們所願意作的判断。我不知道您对这部书怎样看法，不知道您会說些什么，也不知道您对于我这个在遺书中闡述这样一些見解和在脑子里抱这样意图的人会說什么。也許您会认为这种意图是我的狂妄与无

知的标志。可是，不論您关于这点的意見怎样，甚至不論您对于我和我的行为判断得怎样不好，我可以深信不疑地說：眞理将象它自身那个样子永远存在着，因为眞理絕不依人們的意志、也决不依人們对它的議論为轉移。人們应当与眞理相适应，受眞理指导，而不是眞理应当适应人們的幻想，应当根据人們的幻想来形成。那是絕不可能的。眞理纵然无人知曉，或受批評，或受压抑（甚至受迫害、譴責和压迫），象人間常見的那样，它也不会因此减色。不管人們怎样議論，不管人們怎样破坏，眞理終归是眞理。同样，不管人們怎样贊許謬見，甚至不管人們怎样頌揚和崇拜它，謬見总归是謬見。

我要指出，在你們所謂神圣的先知們之中有一位先知曾被革出教門，因为他号召詛咒那些以恶为善和以善为恶、把黑暗当作光明和把光明当作黑暗以及以苦为甜和以甜为苦的人，并且給他們降灾禍（«以賽亚书»[21]，第5章，第20节）。

如果稍微有一点点緣由害怕这种所謂預言应驗，那就証明你們（你們有多少人啊！）有招致詛咒的危險。詛咒引起怎样的危險啊！因为遵守你們宗教的原理和規則，你們就应当常常以恶为善和以善为恶，你們就应当經常以苦为甜和以甜为苦，象这位先知說的那样。正因为如此，所以我总是痛恨、厌恶并在心中千百次地詛咒我們虛幻而虛伪的宗教部門的一切不合理的和追求浮华的职务。可是，因为我們沒有看到这种詛咒对那些最值得詛咒的人产生了什么效果，所以完全不怕詛咒的現象和現在仍然毫无顧忌地以善为恶和以恶为善的現象，毫无保留地把黑暗作光明和把光明作黑暗以及以苦为甜和以甜为苦等現象总在发生着。但是那些最值得这位先知詛咒的人虽然不一定常常受到詛咒，但不用說，他們决不因为这点就不那样值得非难和指責了。对于这点，先生，您应当认眞想一想，因为眞理和公道毕竟应当是您的一切图謀的目的。先

生，我认为我十分不应該对您讲这些事情，这些事情应当由一位比我有才能、有权威、能起較大作用的人来讲。但我还是很願意讲出来，因为这样对人們的头脑可以产生較大的影响和印象。可是，因为誰也不敢讲这些話，所以，先生，請原諒我，或者心平气和地忍耐一会儿，让我向您讲清楚这些話。这样就可以稍微实踐你們的另一位先知的話。他說眞理出自土地：veritas de terra orta est。因为眞理如果出自我口，那就是眞理眞正出自土地。其所以如此，就因为我实际上不是别的而是土地。可是，按照同一句話来說，还要从天上看公道，并且不仅看，而且要从天上降公道，以便在人間建立公正的从屬关系并成立溫和的和爱和平的政府，不这样則穷人必然永远受压迫，永远过不幸的日子。一切听其自然吧！現在，我最好是不再活下去了，我情願而且毫不怜惜地抛弃生命，虽然我认为我一生无論在肉体或精神方面都过得平靜安宁（如果我沒有目前遭受的可能完全丧失視力的苦恼的話，对我来說，丧失視力比丧失生命要不幸得多）。除此以外，我认为自己是很幸福的，因为我不曾象其他生活貧苦和身患重病的人那样遭遇不幸。先生，請原諒我。祝您生活幸福安宁！我始終是您的最忠实的仆人。

让・梅叶

3. 致邻近各教区神甫們的信[22]

先生們！

当你們知道我所一直怀抱的、并且坚持到底的种种思想和情感的时候，你們一定会覺得意外，或者会覺得很意外，我想說，你們会大吃一惊。可是我也相信，先生們，如果你們中間每一位都願意（哪怕只多多少少有点儿願意也行）利用自己的自然的理性之光并留心探究一下迫使我对于我們到处习見的謬論和濫用职权行为不得不这样想和这样說的原因，那么，你們就容易从对我的吃惊中恢

复常态。也許你們在看到这样多粗暴的謬見和悪意的濫用职权行为能够出現并能这样長久地声势浩大地留存在世界上以后，你們会更加有理由对此更惊奇；据我所知，还沒有任何人敢于要求打开人民的眼界，或反对这样一些可憎的謬見和悪意的濫用职权行为，虽然历代以来已有过許多本来就应当反对那些謬見和濫用职权行为并阻止它們泛濫流行的聰明而有学問的人物。

先生們，你們掌握着科学和智慧的钥匙，你們应当善于辨别善和恶、美德和恶行、誠实和虛伪、眞理和謬見、謊言和伪善；你們拿来教人的应当不是偶象崇拜的謬論、虛无縹緲的迷信，而是眞理和公道的知識，是各种美德和善良風俗的知識。人民对于你們这样作是会酬謝你們的。他們为此拿生活資料充分供养你們，让你們能过富裕生活，而人民自己則日日夜夜艰苦地、辛勤地劳动着，以求勉强維持自己的可怜的生活。可是，人民拿这样优厚的俸薪来供养你們，决不是想让你們可以在无論哪种宗教借口下使他們自己陷入某些謬見或虛无縹緲的迷信中。先生們，你們不应当希望人民陷入无意义的迷信中。也許你們认为盲目地迷信是必要的，因为即使你們不迷信，但由于某种阴謀詭計或私人利害打算，你們願意把謬見教育人民或让人民陷入愚昧的迷信中，借以抬高自己的声价和那些与你們同类的人的声价，并且你們希望利用这种手段尽可能地攫取巨大的私利。这时候你們所做的就不仅違反正义，違反忠誠，而且也違反你們应当用以对待人民的爱。所以在这种情况下，人民就不能把你們看作眞正忠誠的神甫，而把你們看作騙子手、伪君子或濫用人民（而他們正是信賴您們、供养您們的恩人）无知和純朴的可耻的好嘲弄别人的人。事情如果眞是这样的話，那么，先生們，請原諒，我敢对你們說，你們甚至連白天的阳光也不配享受，更不用說吃你們所要吃的面包了。如果你們确实不想把謬見教育人民，也不想让人民信无謂的迷信，那么，你們也就

不会想让自己陷入謬見中，也不会让自己信空虛无謂的迷信，因为，我以为，沒有哪个人喜欢自己騙自己，或让別人騙自己，特别是在这类問題上面。看明白自己为世間現有这样多愚蠢而虛伪的宗教的謬見和迷信所欺騙以后，最虔誠、最篤信、最热心和最忠誠可靠的人也应当感到憤怒。如果事情看来眞象料想的那样，那么先生們，請认眞看清楚你們盲目信仰的和你們强使别人这样盲目信仰的究竟是什么。要知道，滿足于盲目信仰，这就等于让自己陷入迷誤，就等于自己甘心受騙，自己陷入迷誤中就不可能不遵循显然的迷誤和欺騙原則欺騙別人。难道你們的耶穌①沒有向你們讲过或者向他的首批門徒讲过，瞎子引瞎子走路，两人都要掉在坑里嗎？是的，当然他說过这句話的，可是盲目信仰就象盲目走路一样，这样盲目地信仰显然会引起让自己掉入陷坑的危險，卽有掉落在謬見、謊言和伪善的陷阱中的危險（«馬太福音»，第 15 章，第 14 节）[23]。

先生們，請謹防这种盲目信仰，要謹防你們从出生之日起所受到的、以及在教养中所受到的那些初次的和偶然的影响。要更深刻地理解事物，要力求了解一切迫使你們盲目信仰的事物的根源，要好好地考慮信或不信你們的宗教所教导你們的和它所迫使你們絕对相信的一切的理由。我相信，如果你們跟着你們的自然的理性之光行动，那么，你們对于下面这点会象我这样看得清楚，会象我一样深信不疑，卽：世間一切宗教都只是某些人的讕言，你們的宗教所教导你們的一切，强使你們当作超自然物和神灵来信奉的一切，实质上不过是謬見、欺騙、幻想和伪善。我为这个論点引証了許多清楚明白的論据，那些論据是这样地令人信服，好象是在任何科学部門中才能有的論据一样。我把它們写成书的样子，并把

① 原文为上帝——譯者。

书存放在我們教区的法院登記室里，如果人民願意，就让它作为人民的眞理的凭証。只要书能保存下来，誰願意，誰就能够看到书中所說的一切。本来，应当把这本书公开发表，让它留在人民手中，但这不是我們法国政府的政策所能許可的，因为书中对于某些人如何濫用职权，如何不公道地和不体面地对待人民，說得太露骨了。不过为了消灭謬見、迷信和暴政，这本书越是被禁止閱讀和出版，那就越应当普遍閱讀和出版它，confundantur omnes facientur vana[2]。

先生們，在这种情况下，侮辱我是沒有意义的，象以弗所的偶象崇拜者在类似的情况下憤怒地大声呼喊 Magna Diana Ephesorum（大哉以弗所人的亚底米啊！）① 也是沒有意义的一样，把我革出教門，或者蹧蹋我，或者誹謗我，都沒有意义。这对于你們并不相宜，实际上，这不会使你們的事情变好，也不会把我的事情变坏。問題在于，或者更正确点說問題一定在于，认眞研究我的結論和我的論据，看看它們是否有力、是否可信，它們的理由充足或者沒有理由；总而言之，必須了解我所讲的是眞是假。正因为如此，所以必須冷靜地、无偏見地并且不作假地研究我所写的或所讲的。如果你們在认眞研究了我的結論和論据以后，认为我讲的实在是眞理，我的結論和論据确实有力，确实可信，甚至是显而易見的，就象我希望达到的那样，那么，为了眞理本身，为了人民（如你們所亲見的，人民毕生在暴政和荒謬的迷信压制下呻吟着），先生們，你們就

① 《使徒行传》[2]，第19章，第28节。新約故事說：圣保罗在以弗所布道，劝世人信仰上帝，勿崇拜偶像，信他的人很多。他的活动激怒了一个靠制造亚底米神銀龕发財的銀匠底米丢，底米丢煽动他的同行說：这个保罗不但在以弗所，也几乎在全亚細亚引誘許多人說人手所造的不是神，这样，不仅我們这手艺被藐視，就是大女神亚底米的庙也被人輕視……众人听了怒气塡胸，喊道：大哉以弗所人的亚底米啊！他們就想去捉保罗，弄得滿城都轰动起来——譯者。

应当毅然决然地(哪怕是小心謹愼地)站到拥护眞理的这一方面来。Omnis Creature ingemiscit, et ipsi nos-gemimus atque in hoc ingemiscimus gravati (一切有生之物在唉声叹气，而我們自己也在这个重压之下悲哀呻吟)。①

如果你們同我一样不敢在生时公开反对这些声势浩大地控制着世界的如此恶劣和如此有害的謬見及濫用职权行为，那你們現在最低限度应当保持緘默，而到了要死的时候就要說有利于眞理的話。可是反过来說，如果你們还认为我錯了，认为我說的不是眞理，我的結論和論据沒有說服力，不能叫人信服，那你們就应該駁斥我的这些結論和論据，指出它們的錯誤和缺点；你們指出这个的时候，不要象平常在这种場合下那样引用一些空洞肤淺的理由，而要引用一些清楚、明白、有力和令人信服的理由，其清楚、明白、有力和令人信服的程度至少要同我用以駁斥謬見和濫用职权行为的理由一样。如果你們不能够这样做，那你們就必須承认自己錯了，你們是在傳授謬見，因为按照《智慧之书》中一个主要論点"憤恨不能战胜智慧，因而謬見不能战胜眞理"②来說，要是眞理在你們这方面，那么你們这方面的理由和論据就不能不比别人那一方面的更有力些和更令人信服些。先生們，如果《智慧之书》上面的这个論点是正确的，那么特别在这种情况下，智慧就应当战胜憤恨，眞理就应当战胜謬見和謊言。所以，旣然你們的理由和論据至少不象我引用的那样清楚、那样明白、那样純正和令人信服，那么为了証明我所提出的一切，就必須象我已讲过的应該承认你們錯了，并且承认你們在傳授各种謬見。如果你們认識这些确实是謬見，是濫用职权行为，那就必須消灭它們——这些謬見和这

① 《罗馬书》[26]，第8章，第22、23节。《哥林多后书》[27]，第3章，第4节。

② 《智慧之书》[2]，第7章，第30节。

些濫用职权行为，就必須打开人民的眼睛，力图把他們从世間富人、貴族及豪强的暴虐統治下解放出来，也就必須把他們从各种謬見和虛无縹緲的宗教迷信下解放出来。因为宗教迷信徒然扰乱他們理智的安宁，徒然妨碍他們平安地享受生活福利幷使他們成为世上富人和豪强殘暴統治下的更加不幸的俘虏。所以，这些謬見、濫用职权行为、愚蠢的宗教迷信以及帝王的殘暴无道的法律都必須消灭，而与健全的理性、与正义和天賦平等相适应的法律和規章就应当普遍建立起来。那时，誰也不会感覚到难于合理地遵守这些法律和規章了，因为，理性无时无刻不在起作用，理性是所有的人、即世間所有的人民和民族所共有的。那时，也許所有的人除遵守健全理性和天賦正义的法則以外什么也不再希求了，也許会成功地集中人类的全部才智，来結束因宗教信仰的歧异、因帝王的虛荣心及私利而常在人民中間挑起的一切流血的、殘暴的和致命的糾紛。这是唯一可靠的途徑，循着这个途徑就能把世間异常宝貴的財富和无穷无尽的福利送給人民，就能使人民过十分幸福和心滿意足的生活，要是他們善于过好生活的話。

賢人的言行是一般人的眞正明哲的格言和教范。这种格言和教范也应当与任何謬見、迷信、恶行、仇恨完全格格不入，它們应当教导人民很好地利用万物。先生們，人民究竟从誰那儿得到这些眞正明哲的格言和教范呢？难道不是从你們那儿嗎？比方說，那些不道德的人和嬌生慣养的人不会做这个，他們只醉心于肉体享乐，因为象圣保罗[23]告訴我們的，①肉眼凡胎的人看不出、也不懂得屬于精神世界的事情，他們任何时候也不懂得这个，他們也不能教导别人。同时世間的富人、貴族及其他大人物也不会做这个，他們总是到处声势显赫地統治一切人，他們利用宗教的謬見和迷信日益加

① 《哥林多前书》，第2章，第14节。

强和加紧暴虐統治。你們注意一下，例如，我們历代国王的暴政是怎样成长起来的，从查理七世开始（据戴柯敏先生在自己的回忆录中讲，这个国王当时还算怜恤人民）到現在，暴政已加强到怎样的程度？倘若再继續下去，人民会怎样呢？那时，再沒有什么东西可以維持他們的可怜的生活了。最后，人民就不得不象不幸的被征服者只能从絕望中寻找生路一样，行动起来，举行起义，——这就是不幸者的最后手段。

总之，人民从自高自大目空一切的暴君那里是得不到我刚才說的那些眞正明哲的格言和教范的。人民从迂腐的和好虛荣的主教老爷和大主教老爷那里也得不到这些，因为他們显然只願强使别人崇拜自己，而他們的一切威严又是建立在这些謬見、濫用职权行为和迷信上面，倘若有朝一日这些謬見和迷信完蛋了，那么，他們的威严也会完蛋。先生們，你們不必担心这对你們是不愉快的事情。首先，因为发生这种变革的时候，你們的道德堕落（如果一定堕落的話）还不曾达到极高的程度，你們的堕落絕不象我刚才指出的那些老爷那样厉害，他們堕落得这样厉害，連自己都会大为吃惊。其次，因为在各个共和国里和在各个組織好的公社里总需要一些聪明的、有才智的人士来教育别人学自然科学、学善良風俗并彻底破除謬見和迷信。如果你們願意，那你們对于这桩事业是很有用处的；走这条道路，你們总能够在人民中間占一个相当重要的地位。这样一来，你們在别方面失掉的东西，就能在这条道路上面体面地收回来。同时，法官先生和其他一切政府官吏也不应当反对推翻謬見和迷信的运动，相反地，他們还应当愉快地参加到运动中来，因为他們也应当同别人一样乐于接受解放——从这个世界上有錢有势的人的殘暴統治下解放出来。特别是你們，先生們，人民必須从你們那里获得那些眞正明哲的格言和教范，而那些格言和教范則是要破除一切謬見和一切迷信的，也是要弃絕一切恶

行和恶事的;因此,你們必須向人民說眞話,不要在他們中間維持謬見和妄誕的迷信,不要听任世間的財主、貴族和豪强压迫和折磨人民,象他們常做的那样。謬見和迷信統治人世的时間太长久了,暴政統治人世的时間也太久长了,消灭它們的时候来到了。你們的一些所謂神圣的先知說:偶象要完蛋了,它們将不再出現了,它們将完全被消灭了,甚至偶象这个名詞本身也会从人世間彻底消失了,因此,再也不会有偶象崇拜了。"使你們的祭坛荒廢,将你們的偶象打碎,你們的日象被砍倒。我必毁灭偶象,从挪弗除灭神象。"(«以西結书»,第6章,第6节;第30章,第13节)"偶象必然全被廢弃。"(«以賽亚书»,第2章,第18节)"我必从地上除灭偶象之名。"(«撒迦利亚书»,第13章,第2节)

先生們,这些所謂預言早就应該应驗了。如果你們說:对你們来說預言业已应驗了,因为你們并不崇拜偶象,你們絕不是偶象崇拜者,那么,很容易揭穿你們的这个說法,因为,事实上你們在崇拜着那些泥做的、面粉做的小象,木雕的和石膏塑的偶象,金象和銀象,——这同偶象崇拜者所行所为恰好一样。如果你們能停止这一切偶象崇拜,現在能实現毁灭这一切妄誕的偶象的預言,那你們就会享受光荣。如果你們能到处摧毁那令人憎恶的謬見和不公道的王国并建立讲理的和公道的王国,那你們就会享受盛名。先生們,如果你們能把这种欢乐送給人民,那么,就应該根据各种自然义务来这样做。要知道,你們称自己为人民的神甫,而人民中間一些人則是你們的信徒,何况他們又是你們的亲人、亲戚、朋友和同盟者,又是你們所接近的人,是你們的同胞。他們大家又是你們的恩人,因为你們要靠他們获得一切生活資料。

应当使你們坚决地站到人民方面来的坚强有力而迫切的理由就是如此。为了解放人民,为了解放自己脫离任何奴役地位,你們要靠攏人民。你們要把这种欢乐送給人民,要把你們总有一天能

够給予人民的最大福利送給他們。为此，你們并不需要拿起武器不用說，在明理的朋友的帮助之下，你們可以提供一些明智的意見和写下一些学术性的作品，你們用和平的手段做出来的比使用武器的强力做出来的还要多些。如果你們只追随健全的理性之光，而不徒然坚持伪善行为，不再徒然固执你們的宗教迷信，那你們就容易消除人民的謬見。大多数人业已部分地看出束縛自己的謬見和濫用职权行为，在这方面他們就只需要某种帮助和稍微多一点的教育，就能够看清宗教的全部虛幻性，就能把自己的智慧从宗教束縛下解放出来。但为了解放自己脫离世上豪强的暴虐統治，他們还需要更多的援助，特别需要彼此之間有巩固的联盟和亲密的了解，所以必須号召他們彼此密切了解并巩固地联合起来。

先生們，你們以虛构的解脫和虛构的灵魂贖救等說法，以所謂耶稣在十字架上受难致死立下无限功勛的說法麻醉世人。可是人民最需要的却是現实的和眞正的解放，象你們所談的那种所謂解脫和贖救，那只是幻想的結果，甚至連你們所謂神圣的先知們在向人們說教时也从不想說上帝解救人民脫离俘虏地位，上帝派遣了一位那样有能力的救世主給人民等等的話，所以你們对人民这样說就等于誘惑和欺騙人民。人民所需要的、以至連那些所謂神圣先知所听說的眞正的解放和贖救，应当是解放人民摆脫任何奴役地位，摆脫偶象崇拜和各种暴政的压迫，让他們开始在和平与公道中、在丰富的物质福利中过幸福的日子。先生們，人民需要的是这样解放，是这种贖救，而不是你們向他們說的那种虛构的解脫和贖救。穷人們的眞正的原罪是他們生活在貧穷中、在困苦中、在隶属关系下和在强者的暴政支配下。必須把他們从这种可恶的和可詛咒的罪恶中解救出来。

先生們，你們以向人民譬喻地、諷喻地、神秘地讲解无內容的书籍为乐事，书籍虽无內容，你們却称之为圣經神书，你們把你們

所希望的意思添在书里面。你們利用似乎漂亮的精神解釋法和譬喻解釋法使书里說自己想說的話。所謂精神解釋和譬喻解釋乃是你們为了要在书中寻找和强使人民在书中寻找书中沒有的和始終沒有的所謂眞理而虛构和渲染出来的。可是，你們給你們的經书添加的这一切美丽的外貌和这一切漂亮的精神解釋、譬喻解釋和諷喻解釋实质上是什么呢？一位教会之父圣耶朗尼姆[30]說道:"这不是别的而是无謂的幼稚举动和装模做样的行为，就象在趣剧和喜剧中扮演小丑一样。"我甚至說，如果敢說的話，你們在那里所做的在一定程度上就象圣保罗所讲的那些所謂哲人一样:"他們失掉知觉，他們让自己固有的思想陷入空虛之境，他們自以为聪明，其实已变为糊塗虫了。"(«罗馬书»，第1章，第21、22节)。想这样讲說經书和这样无根据地解釋經书，这等于显然想欺騙和迷惑自己。

你們还因为人們互相爭論一些荒謬問題而开心。这些荒謬問題就是实在的或充足的天惠問題和其他許多諸如此类无意义的有关宗教的問題。你們的圣保罗把这些問題称为愚蠢的問題或愚蠢的爭論。他說:"要避免无知的辯論、家譜的空談和紛爭，以及因律法而起的竞爭，因为这都是虛妄无益的"(«提多书»[31]，第3章，第9节)。你們还在热烈地爭論着这一点。一些人贊成問題这样解决，另一些人又贊成那样解决。实际上，这比那些爭論驴子影子的人还要愚蠢。但你們之中誰也不注意这种宗教所教給你們的那些謬見和粗野的迷信，虽然正是由于这些迷信和偶象崇拜，正是由于帝王的种种暴政，才产生一切使大地变成廢墟的灾难。先知說:灾难之所以使大地变成廢墟，是因为他們不注意这一点，誰也不思考这一点(«耶利米书»，第11章，第12节)。同时，你們在痛責人們的恶行，甚至在痛責他們的并不重要的错誤和缺点、在痛責你們所見到的秩序稍有紊乱的現象的时候，你們显示了你們极大的热忱，过甚其詞地夸大它們的分量和程度。你們殘忍地用神的

降罪、用根本不存在的可怕的地獄的永世之罰恐吓人們。可是，你們却从来不反对社会上的窃盗行为，不反对那些管理人民，掠夺、压迫、摧殘和蹂躪人民的人（他們是危害人民的一切灾难和痛苦的原因）的可恨的不公道的行徑；这是空虛、空虛，愚蠢的空虛。先生們，主要的是你們应当起来反对偶象崇拜的謬見、宗教的迷信、社会上的窃盗、暴虐政府的可恨的不公道行为，因为，甚至在你們的圣經中也說謬見和不公道行为是我們在世間所見到的一切灾难的根源、来源、原因、开端和終結。因此，要紧的是要用你們的热忱来反对所有这一切可恨的謬見和这一切可恶的不公道行为和暴政（«智慧之书»，第 14 章，第 27 节）。

我願意在死前說这一些話，我应当說出这些話，因为事情正是这样的，而且我沒有听見哪一个說过这些話。如果你們因为我說得老实而責备我，这不会怎样使我不安，何况我是为公道为眞理而說这些話的。不用說，先生們，我很希望在这方面得到你們的贊同，我願意做你們的朋友，做一切正直之人的朋友，可是我更願意做公道和眞理的朋友，这正是象某人說的：amicus plato, amicus aristoteles, magis autem amica veritas.① 如果你們认为我値得贊許，我也不想以此为荣，在这方面我不期望你們贊許，也不期望責备，甚至不期望你們回答我，因为我快死了。我应当在这封信寄到你們手里以前离开人世，就是說，在这以前結束我的生命。因此，如果你們願意回答这封信，你們就要把信交給人民。必要时，人民就会捍卫我的事业，或者更正确点說，捍卫人民自己的事业。因为这里面所說的絕不是关系我个人的問題，也不是关系我个人的利益的問題。我在这个情况下所說的仅仅是維护眞理的問題，恢复公共福利和社会自由的問題。这是每个人应当为它而自我牺

① 柏拉图是朋友，亚里士多德是朋友，但眞理是更大更好的朋友。

牲的事业。但願人民保卫自己的事业，如果他們願意保卫它，他們就尽量保卫它，对于我来說，我說出了自己的意見就够了，我的日子快完了，我决不再参加这桩事业了。总之，先生們，我只得向你們說声永别了。此后，如果你們还覚得必須向我說，誠篤的人，requiescat in pace,[①]那么我希望向你們自己去說这句話吧！因为我从今以后将不再知道什么是宁靜、什么是安心、什么是善与恶了。要知道这些，就必須活着。死人对于这些是一点也不知道的。謬見使人想出相反的事物来，因此，为死人祈禱、替死人担心是完全无益的，向他們呼吁也是无益的。先生們，現在我希望你們保持礼貌，甚至連喊先生們也是无益的。

你們最恭順的和忠誠的僕人

埃特列平神甫 让·梅叶

写給邻近各教区的司祭先生們……和所有其他职务性质相近的先生們以及他們的諸位同行。請傳閱。

II. 伏尔泰書信选[32]

伏尔泰致季里奥

11月30日(1735年)于西魯彦

我高兴的是，您閱讀了洛克的著作，充分欣賞这部著作已經六个月了。我为您讀了这个偉大人物的著作而欣慰莫名。这位偉大人物在形而上学中的地位，正象牛顿在认識自然中的地位一样。您写信告訴我的那位乡村神甫究竟是怎样一个人物呢？应当让他作圣-符廉大主教管区的主教。怎么！一个神甫、一个法兰西人，并且是象洛克那样的哲学家嗎？您可不可以把他的著作的手抄本寄

① 願你安眠泉下。

給我？您可以把手抄本包成一个不大的邮包連同神甫的一些书信一起寄給迭穆連。我一定妥善保管，負責归还。

致达米拉維尔

2月8日(1762年)

……我的老兄，梅叶的著作想已收到，我一接受委托就把它寄出了。看来，您还沒有洞悉事情的經过。十五年或二十年前这本著作的手抄本曾以八个金币的代价出售。这是厚厚的一大本，分成四卷。在巴黎一共有一百多册。季里奥兄很清楚此事。摘要本是誰編的，不知道，但摘要本里一句一句都摘自原书。現在还有許多知道梅叶神甫的人。在巴黎出版这本重要著作的新版本是很有益处的。这件事容易办，能够在三、四天內就办好。

致达尔让塔耳伯爵[33]

2月16日(1762年)于迭利斯

……可是您关于神甫让·梅叶的这本了不起的著作什么也沒有告訴我。这本著作对魔鬼們是极端必要的，它是鬼王别西卡①的非常好的教义問答。您要知道，这是很罕見的一本书，这眞正是宝貝。

致达朗貝

1762年2月

《让·梅叶的遺书》已在荷兰印行。这只是这位神甫的《遺书》的一个篇幅不多的摘要本。讀它的时候，我吓得发抖。神甫死时

---

① 鬼王别西卡：(1)在圣經(旧約全书)中为"蒼蝇的主宰"——非利士人的一种神，据說他保护人們不受有毒蒼蝇的侵害；(2)在基督教书籍中为魔王的名称，即地狱統治者的名称——譯者。

請求上帝饒恕他在基督教方面所教导人民的一切，他的这个供詞可以給自由思想家們一个很大的帮助。

因为您想写一篇反駁的文章，所以我想把这册反基督的《遺书》寄給您。請告訴我您希望用什么方法来收到它。这本书写得粗糙簡单，但偏巧是这种粗糙簡单合乎眞实。

致达朗貝

2月25日(1762年)

梅叶的著作也是很有意义的。我已寄了一册給您。在他这册对开本的书籍中善良的种子被压制在杂草丛里不好生长。有一个勇敢的瑞士人替它作了准确的摘要。这个摘要可能带来很大的好处。給那些厚顏无耻的、把賢明人士称做浪子的宗教狂热病者一个极好的答复！渺小可怜的人們，請求上帝寬恕他做了基督教徒的神甫的遺书，就是給你們的答复！

啊喲！梅叶临死的时候談了自己对于耶穌的意見，而我对于彼得之流捏造的二十件不幸事件的眞象却不想談論。

达朗貝致伏尔泰

3月31日(1762年)于巴黎

我亲爱的哲学家，由于誤会，您一个多月以前寄給我的让·梅叶的著作，我在前几天才收到。收到这本书时我沒有立即回信。我认为在这位神甫的墓前可以写下下面的几句墓志銘："长眠在这里的是一位很正直的牧师、香檳省的一位乡村神甫。他死的时候請求上帝寬恕他做了基督教徒。他用这点証明：九十九个男爵加一个香檳人不等于一百个傻瓜。"我怀疑《遺书》摘要本是一个瑞士人編的，这个瑞士人的法文很好，虽然他使人相信他的法語讲得不好。摘要本編得清楚、扼要而有力。我祝福摘要本的編者，不管他

是誰。

这意味着耕种上帝的葡萄园。

（让·雅克·盧梭——自由的碑銘）

伏尔泰致达米拉維尔

4月17日(1762年)

我荣幸地代表"弗里什·博姆"书店把随信寄来的这本小册子送給閣下。您对于我們的神圣的宗教是够堅定的，讀到这些瀆神的議論必无危險(对自己)；可是我不希望让这本书落入青年人手中，因为它可能把他們引离正路。

致达尔让塔耳伯爵

5月15日(1762年)于迭利斯

我从絕望中恢复了生命，我想，我除了把这本大有教益的著作送給您以外，我不可能用其他更合适的方式来感謝上帝。这本书应当在巴黎出版。

致奥尔努阿的弗洛莉安夫人

5月20日(1762年)于迭利斯

亲爱的侄女：远离你是忧郁的。希望你反复讀让·梅叶的著作。这是一位善良的神甫。

致达尔让塔耳伯爵

5月31日(1762年)于迭利斯

应当把一册第二版的《遺书》送給您，第一版中忘記排上它的"序言"——很有意义的序言。您的那些聪明的朋友不反对在安全地点持有这本书，其实，这本书是可以用来教导年輕人的。对开

本的手抄本售价八个金币，艰澀难讀。这个篇幅不多的摘要本讀起来是极有教益的。我們謝謝一些送书的好人，我們为这本有益的讀物向上帝祈福。

致达米拉維尔

6月4日(1762年)

請允許我寄給您一本小册子，这本小册子是比让·雅克·盧梭所有的书都更令俗人气憤的。这册书預定是献給达尔让斯侯爵的。

致达米拉維尔

6月7日(1762年)

最后一个小邮包是6月5日寄出来的，內包括埃特列平和比尤① 的那位神甫的两册书。

致迪拉克的达尔让斯侯爵[34]

6月11日(1762年)于逖利斯

閣下，您应当收到一本很有趣的书，它可以作为您現在讀的，或者更正确一点說，作为您还沒讀过的那本书的注解。因为(您現在讀的）这本书不管內容多么出色，毕竟使人有点厌倦，它的单調应当会叫讀者感到不耐煩。

致达米拉維尔

6月15日(1762年)

您搞到了梅叶著作的新版本沒有?

---

① 伏尔泰指的是梅叶的《遺书》，他誤以为梅叶是埃特列平和比尤的神甫，实际上梅叶是埃特列平和巴列夫的神甫——原編者。

致达米拉維尔

6 月 25 日(1762 年)

我仍旧对梅叶那本著作不放心，那本书是寄給您送迪拉克城堡(靠近安古列姆)交达尔让斯侯爵的。我請求您把这个邮件的下落告訴我。我再說一次:«东方的专制»可能被扣留了,因为它是不小心地当作书寄出去的。

«苏格拉底之死»是共和国的良好題材，在这出剧里法官們的不公、无知、愚蠢和凶暴都可以通过舞台形象表現出来。我希望这个題材在法国获得成功。梅叶的著作和其他的調味品是否对您合适?我可以在此地的仓櫃里找到它們。

致达朗貝

7 月 12 日(1762 年)于迭利斯

看来，让·梅叶的«遺书»产生了巨大的作用。它使一些讀它的人深信不疑。这个人善于議論和論証。他在死前，在撒謊者說眞話的时候来說話，这是一切論据中最有力的論据。让·梅叶的意見应当使世人全都深信不疑。为什么他的福音还傳播得这样少呢?您在巴黎太冷淡无情了，太萎靡不振了!您藏起了自己的明灯。

达朗貝致伏尔泰

7 月 31 日(1762 年)于巴黎

您責备我們冷淡无情。可是我仿佛已告訴过您：火刑的威胁叫人兴致索然。您希望我們出版让·梅叶的«遺书»并分发四、五千册。那些下流东西(因为問題正是在他們身上)并不会因此損失一根毫毛,或者有損失也損失得很少,而我們却会被当成瘋子，甚

至連我們相信的人也会把我們当成瘋子。

伏尔泰致达朗貝

9 月 15 日(1762 年)于日內瓦附近的費恩城堡

但是,在这儿的山区里,所拥有的《梅叶遺书》和《五十誓約》的册数比巴黎还多。我的任务进行得很好,收获也很丰富。希望您尽自己的力量努力启发青年人。

致达米拉維尔

9 月 18 日(1762 年)

我以基督徒的身分,誠恳希望神甫的《遺书》扩大发行,就象五个面包供养着四、五千人那样,因为我現在比任何时候都更加痛恨坏蛋們,比任何时候都更加热爱自己人。

致达米拉維尔

10 月 10 日(1762 年)

爱尔維修答应写一本书,不幸得很,写这本书要妨碍他写好些有益的书。可是我毕竟又能来整理梅叶的这本著作了。我认为任何著作在任何时候都不会比神甫的这本遺书起更大的作用。这位神甫在临死以前請求上帝寬恕他欺騙了人們。他的书过于冗长、过于枯燥,甚至太豈有此理了。但摘要本簡明,內容包括原著中应当讀的一切。

……………………………………………………………

怎么?《宗教报》将公开发行,却找不到誰来出版梅叶的著作?在倫敦我看到伍斯頓銷售了二万册反駁神迹的书。英国人征服了四大洲,也征服了一些偏見。而我們——我們只驅逐了一些伪善者,却沒有驅除各种謬見。中伪善者别尔特什的毒或者中某一个

冉森教徒的毒，有什么差别呢？我的老兄，請您打倒这个坏蛋。我們沒有英国人的艦队，但願我們至少有他們那样的理性。我的亲爱的老兄，您应当让我們可怜的法国人获得这种理性。

致达尔让斯侯爵

12月2日(1762年)于費恩

一个經营书业的瑞士人告訴我：一个月以前他已寄了一本小册子給您。照书名来判断，我想您不会滿意的。他說，这是一位神甫的著作，可不是布道的。您讀完了沒有？是好？是坏？您得承认在最蹩脚的书中总可以找到某些有用东西的。

致达米拉維尔

12月6日(1762年)

老兄，《从各种不同意見中摘录出来的見解》等等是优秀的著作。应当为有才智的人印几份。可是我以为哪一种书所产生的影响也不会比梅叶的书大。請想一想：一个将死的人所讲的話該有多么巨大的意义，何况这个神甫也是个正直的人。

致达尔让斯侯爵

3月2日(1763年)于費恩

我找到一册让·梅叶的《遺书》，我把它寄給您。这个人的质朴、他的性格的純眞、他請求上帝寬恕的誠意和他书中所表示的誠恳态度，都应当产生巨大的影响。

我可以把这位善良的神甫的《遺书》寄給您，您想要几册就寄几册。

致达米拉維尔

3月5日(1763年)

外省需要《誓約》和《遺书》。不管人們讲什么，而葡萄园里的工作已經推动了。

致达尔让斯侯爵

4月22日(1763年)

很抱歉,《誓約》我这里已經沒有了,但梅叶的《遺书》您可以得到所需要的册数。我不知道让·雅克·盧梭最近一本标題为《爱弥儿》的著作送到您手里沒有。不錯,在这本教育綱領里有不少荒謬可笑的地方。所談的是教育青年貴族，而作者使青年貴族成为細木工。这就是书的基本內容。可是在第三卷里作者描写了一个薩伏伊的副主教，这位副主教无疑就是让·梅叶神甫的副主教。这位副主教以巨大的智慧和雄辯痛駡基督教。

致爱尔維修

5月1日(1763年)

两册梅叶《遺书》摘要已收到。不錯，这本书写得象拖馬車的馬儿的样子，可是巧于踢人！神甫在死前請求寬恕他用荒謬的可怕的事物教导人們，他这个証据究竟怎样呢？宗教狂热病者蛮横无礼地硬說哲学只是自由主义的果实，对于他們这种老生常談怎样回答呢?！

致达米拉維尔

5月9日(1763年)

接讀来信,兹奉复。亲爱的老兄,您应当到雅涅耳那儿去。由

于这桩不愉快事件，我感到悲观失望。您可以建議繳付被扣留的包裹的費用。这虽是細故末节，但事情因为它就不能进行；不过，重要的是他們要把写給勃留克伯爵的信退还您，伯爵是我們的弟兄之一，一个很热心的人。至少必須做到使雅涅耳不給您作出不愉快的事。談到梅叶的那册书不要恼怒！我的一位朋友已把它寄給勃留克。信和书都沒有寄到。

致达米拉維尔

6月15日(1763年)

我冒險用封套寄出两册梅叶遺书：一册寄給庫尔帖耳伯爵，一册寄給达尔让塔耳伯爵。請您寄一册給我們的信徒勃留克伯爵，他的通訊处是薩夫雷斯街罗斯馬迭克侯爵。

致馬尔蒙帖耳[35]

6月19日(1763年)

我願意送两册梅叶的《遺书摘要》給您。这部书經常对我产生巨大的影响。必須让它成为人人皆知的书，您必須把它交給可靠的人。我們应当尽自己的力量为理性服务，这是我們的国王，它在巴黎还有許多敌人。在我住在的这个国家里，它拥有許多臣民，因为这儿有許多閑暇时間去思考。我极力設法从完全可靠的途徑把《让・梅叶遺书》寄給您。

致爱尔維修

8月26日(1763年)

这些篇幅不多的小册子很快地一本又一本地出版了。它們不出售，而是交給可靠的人，由他們再分发給青年人和妇女們。有时出版《五十誓約》，它的著作权就属于某一个想起它的人；有时出版

不幸的神甫让·梅叶的《遺书摘要》，这位神甫死前曾請求上帝寬恕他在基督教方面对教区教民所教导的一切；有时又出版某种《正直人的教义問答》，这是一个叫做杜兰的修道院长編的。

致达米拉維尔

12月6日(1763年)

究竟什么时候才可以找到善良的人来出版《遺书》、《誓約》和《正直人的教义問答》的美好版本呢？能不能不損害自己和任何他人的令誉而請求好心人麦尔林来做这件事呢？我不希望我們弟兄之中有誰受到哪怕极小的一点危險。可是，如果不遇危險而能为自己接近的人做点事，那么就不会在上帝面前犯罪。

致达米拉維尔

12月21日(1763年)

我記起一个駝背人曾經偷偷地出售梅叶的著作。他熟知自己的讀者，他只卖給那些爱好者。

致达米拉維尔

7月6日(1764年)

让您知道：上帝賜福給新生的教会，因为在一个省区里分发了三百册梅叶的书，这些书会教出許多新的信徒来。

达朗貝致伏尔泰

7月9日(1764年)于巴黎

順便說，您給我的那本据說是圣·厄夫列蒙写的书我正在閱讀，可是，听說这本书不是他写的，而是您早已和我提过的杜馬尔斯写的。书很好，但《梅叶遺书》摘要本更好。

伏尔泰致达朗貝

7月16日(1764年)

《梅叶遺书》应該在一切正直人的口袋中都有一本。这位請求上帝寬恕他錯了的善良的、极其誠实的神甫，应当使那些犯了錯誤的人得到启发。

致达米拉維尔

9月29日(1764年)

你們的預言者們默不作声了，預言停止了。梅叶《遺书》太少，《誓約》也太少，而騙子太多了。

致达米拉維尔

10月8日(1764年)

声名害事，它引起偏見，唯有让・梅叶的声名可以产生好处，因为好心的神甫死前的懺悔是应当产生强有力的影响的。梅叶的这本书应当人手一册。

致达米拉維尔

11月30日(1764年)

我毕竟盼到杜馬尔斯、圣厄夫列蒙和梅叶的书了。

III. 阿納哈尔西斯・克魯特斯[36]在国民議会的演說(摘录)

共和国2年2月27日(1793年11月17日)

……可見，反对宗教的人們对人类立下了莫大的功勛，这是大

家公认的。正是根据这个理由，我要求議会为第一个背弃宗教的这位神甫在“理性之殿堂”中建立雕象。国民議会有充分理由为他发出下列文告：这儿是大无畏的、心地光明正大的、堪資典范的香檳省埃特列平神甫让·梅叶，他的哲学著作《遺书》引起巴黎大学和一切崇拜基督的人极端慌乱。紀念这位在旧制度下受誹謗和侮辱的高尙人物，就应当在新的合乎自然的制度下为他恢复名誉。

國民議会公告

共和国2年2月27日

国民議会把本会一位議員关于为香檳省埃特列平神甫、即第一个有勇气率直地抨击宗教迷誤的神甫让·梅叶建立雕象的提案通知社会教育委員会执行。

議长 普·阿·拉卢阿

秘书 巴集尔 沙·迪瓦耳

菲利波 弗烈辛

梅尔連(提昂維利亚的)

經公文和紀录委員会审查与原本无异。

委員 巴帖利叶 彼腊尔

厄沙瑟里奥 維涅

莫恩韦里 布里叶罗

別克尔 奥热

維尔涅特伊 科尔德叶

迭列克卢阿 科納尔

西利文·馬列沙尔[37]論梅叶

梅叶(让)是香檳省的神甫和无神論者。

参考他对法奈龙《神的存在》一书的評語。他的評語中对于他

在这个論題上的眞实見解沒有留下任何疑点。宣傳无神論的人不可能比他更明确和更直言不諱了。

同时可参考他的«遺书»第二卷。

納让

問：灵魂是什么？

答：如果有人向我闡明了身体这部机器，我就可以說灵魂就是这样的。

«神甫讓·梅叶教义問答»，第39頁。

他是馬澤尔尼村一个紡織工人的儿子。

他把毕生精力貢献給本教区一些貧穷的教友，他交出了自己收入中留下的全部，而他能以使用少量进款为滿足。

人們給他撰写了如下的墓志銘：

安息在这儿的是
香檳省埃特列平村神甫
让·梅叶
1733年逝世
享年五十五岁。①
逝世前他否认
自己平生傳教中所宣傳的一切，
他說，作为一个正直的人
他不应当信仰上帝。

据說，梅叶晚年很厌世，坚决拒絕进食，甚至連一杯葡萄酒也不願喝，来加速自己的死亡。

后来发現他的三厚册手稿，完全是他亲笔写的，并亲笔写上书名——«我的遺书»。

① 墓志銘上的逝世时間和后来发现的文件上的时間不符（参考«遺书»第1卷，第8頁）。

俄譯者注釋

[1] «宗教講話»——梅叶这儿指的是基督教布道演說集之一。这些布道演說是牧师們在节日祈禱仪式中傳布的。

[2] 耶穌·西拉哈夫(或西拉哈夫的儿子耶穌)——耶路撒冷的犹太書籍專家，生于公元前二世紀上半期。耶穌·西拉哈夫写的«智書»編在圣經中，这是一部講实际道德規則及教范的集子。

[3] 彼得——指«新約»中使徒彼得的前后二書。

[4] 亞哈——古代以色列国王(公元前877—854年)，他在本国提倡崇拜腓尼基日神巴力及丰收女神和爱神阿斯塔特，引起本国人民的憤怒。

[5] 可拉、大坍、亞比兰——据圣經傳說，他們是反对摩西和亞倫那次暴动的首領。圣經上說，为了懲罰他們的暴动，大地开口把可拉、大坍及亞比兰連同他們的家屬及財物都吞噬了。

[6] 麦尔林——在中世紀神話作品中，麦尔林是英国国王阿瑟(五世紀到六世紀初)王朝的先知和魔法师。

[7] 諾斯特拉达穆斯(1505—1566年)——法国国王查理九世的医生、占星家。

[8] 喀拉布里亞的約阿兴或弗洛尔的約阿兴(約1132—約1202年)——他宣傳一千年的沒有法律、沒有不平等現象的基督教統治时代临近了。他的学說在中世紀人民运动的思想体系中得到了反映。

[9] 薩服那罗拉·吉罗拉莫(1452—1498年)——佛罗倫薩的宗教政治改革家。他号召恢复早期基督教的严格"德行"，即悔罪、摒弃奢侈等等。由于他揭发教会腐敗和教皇專橫，1497年罗馬教皇亞历山大六世把他革出教会。1498年法庭判处薩服那罗拉絞刑，后来終于被燒死。

[10] 这儿梅叶列举的是一些基督教会之"父"和教会之"师"的名字。

[11] 毕达哥拉斯(公元前約571—約497年)——古希腊哲学家。

[12] 維琪尔 (普勃利·維琪尔·馬朗)(公元前70—19年)——卓越的罗馬詩人，主要作品之一为«伊尼特»。

[13] 希西家——犹太国王，生于公元前七世紀。

[14] 米利都的泰勒斯(公元前七世紀到六世紀，推测为624—548年)——希腊头一个唯物論哲学家、数学家和天文学家。

[15] 布魯图斯和卡西烏斯——作家指的是公元前44年密謀反对罗馬独裁者愷撒的主要参加者：卡西烏斯、馬克·朱尼·布魯图斯和得察姆·朱尼·布魯图斯。

[16] 察恩納·盧察伊·科尔涅利——公元前一世紀古罗馬反对独裁者苏拉的政治活动家。

[17] 克勒曼和拉瓦維里克——敌視宗教改革的战斗性的天主教团体的代表人物。克勒曼·让是多米尼加的修士，1589年杀死法国国王亨利三世。弗兰苏阿·拉瓦里雅克于1610年杀死国王亨利四世。

[18] 伽图——梅叶大約是指馬尔克斯·波尔什斯·老伽图(公元前234—149年)，古罗馬大政治活动家和作家之一。梅叶在这儿无疑把他理想化了。

阿格西萊——参考第一卷俄譯者注[46]。

埃帕米农德——公元前四世紀古希腊最大統帅之一。

費边——大約指克文特，費边·馬克西姆(公元前203年逝世)，著名的罗馬統帅。

西庇阿家族——古罗馬著名貴族柯尔涅利族支族之一，这个支族出了許多大統帅和国务活动家。梅叶这里指的究竟是西庇阿家族中的哪一个，难以断言。只可以推測他講的是柯尔涅利·老西庇阿·阿非利加(死于公元前183年左右)。

列古尔——多半指罗馬統帅馬尔克·阿提利·列古耳(公元前248年逝世)。

[19] 費南多·阿里巴列斯·戴·托列多·阿里巴公爵(1507—1582年)——西班牙統帅和国务活动家。1567年被任命为西班牙駐尼德兰总督。他的瘋狂的殘暴行为激起尼德兰人掀起反抗西班牙統治者的革命运动高潮。

[20] 我們把梅叶的書信和伏尔泰一部分談到梅叶及其«遺書»的書信作为本書附录。这封信的原文，我們是从阿·莫尔豪斯所著«伏尔泰与让·梅叶»(1936年倫敦出版)一書的附录中引来的。

[21] «以賽亞書»，第9章，第25节(参考第一卷俄譯者注[85])。

[22] 这封信原文引自約·哈尔所著«梅叶和伏尔泰及霍尔巴赫的关系»(1928年汉堡出版)一書的附录。信的原稿攝影本藏在巴黎国立图書館的原

稿部里，一共有两份，即:«遺書»fr.19.450 和fr.19.460。俄譯文是首次发表。

[23] «馬太福音»，参考第一卷俄譯者注[3]（梅叶手稿中引文出处注在頁边上)。

[24] Confundantur omnes facientur vana——这句話不能确定梅叶是从哪儿引来的，其确切意义也不明白。

[25] «使徒行傳»，参考第一卷俄譯者注[6]。

[26] «罗馬書»，大概指使徒保罗的一封信(参考第一卷俄譯者注[53])。

[27] «哥林多書»，参考第一卷俄譯者注[53]。

[28] «智慧之書»，参考第一卷俄譯者注[33]。

[29] 圣保罗，参考第一卷俄譯者注[53]。

[30] 耶朗尼姆，参考第一卷俄譯者注[73]。

[31] 提多——«提多書»，参考第一卷俄譯者注[96]。

[32] 以下刊印的这些信，其原文选自伏尔泰全集。

[33] 达尔让塔耳 (1700—1788 年)——詩人，巴黎議会顧問。他是伏尔泰的热心崇拜者，長期和伏尔泰通信。

[34]迪拉克的日·勃·达尔让斯侯爵 (1704—1771 年)——作家，在腓特烈二世宮廷里度过二十五年。他是热心的反基督教分子。

[35]日·弗·馬尔蒙帖耳 (1723—1799 年)——法国作家。他的文学活动曾得到伏尔泰的支持，在«百科全書»中曾写过关于文学的問題。

[36] 阿納哈尔西斯·克魯特斯 (1755—1794 年)——法国資产阶級革命时代的哲学家、政論家、政治活动家、无神論者、反基督教运动的积极参加者，

[37] 馬列沙尔·彼尔·西利文(1750—1803 年)——法国資产阶級革命时代的作家和政治活动家，无神論者。他的著作有：«拯救免于洪水陷溺的書»、«正直人士文选»、«无神論者社会法典»、«关于神甫的自由思想» 和著名的«无神論者辞典»。馬勒沙尔是反基督教运动的参加者。他也积极参加巴貝夫領导的平等派协会，他受巴貝夫委托起草«平等派宣言»。

我們这里引述的几段文字摘自«无神論者辞典» (“Dictionnaire des Atheés”, 1853 年，第 176—177 頁)。

讓·梅叶和他所著《遺書》的版本源流

讓·梅叶于1664年誕生于法国香檳省馬澤尔尼村。他的父亲是一个乡村紡織工人。梅叶从教区神甫那兒受初級教育。他从童年起就显得爱好知識。为了繼續教育他，梅叶的父母把他送到里姆的宗教学校上学。梅叶后来写道:"我从来不是一个有宗教信念的人,可是在青年时代,父母希望看到我成为宗教人物。为了使父母喜欢，我輕率地同意做了教徒。"梅叶在宗教学校里独住一个單人房間,他在同学眼中仿佛是一个脾气古怪的人。1687年他在这个学校畢业,畢业后就担任教职。1688年,梅叶年二十五岁,这年12月他在夏朗尼·納·馬尔尼担任神甫职务。1689年梅叶受委負責香檳省的埃特列平低級教区的事务。他的职务还包括照应附近的巴列夫村的教徒們。

梅叶在埃特列平一直住到逝世的时候。埃特列平是一个远离省会、居民仅一百五十戶的小村庄。梅叶長期和自己的农民教徒安靜地、平安地生活在这个地方。他对待旁人是慷慨的：他每年把自己一部分收入送給他們，在执行聖礼时也不收受酬金。里姆大主教夏尔利·莫里斯·列·捷利叶(按教会的教阶制度說,梅叶归他管轄)視察埃特列平教区时,再三称道梅叶認眞地执行了自己的职务。在这个时期中一点也看不出梅叶是一个革命家和无神論者,象他在《遺書》中所表現的那样。

但是,从1711年起,梅叶和現实环境的冲突爆發了,因为他和两个位置高于他的有权势的人物發生了冲突。这两个有权势的人物,一个是紅衣主教戴馬伊——里姆的大主教,另一个是埃特列平的封建領主安·德杜里老爷。新的大主教接事时就不喜欢梅叶。

他在評論梅叶的个性及活动时写道:"他是一个无知、高傲、很固执而倔强的人……他干預一些他不明白的事情"等語。

1716年梅叶和封建領主德杜里之間形成了敌对关系，这种关系持續好多年。傳記作者們曾指出，梅叶激烈地反对德杜里，指責他对待农民殘暴无道。梅叶曾在教会講壇上斥責德杜里的殘暴行为，并把自己的攻击目标轉向整个貴族阶層。被这位教区神甫的"无礼"举动所激怒了的德杜里曾向大主教戴馬伊請求懲办梅叶。德杜里控告梅叶的，是說他最近几年来玩忽职守，說他把巴列夫小教堂完全放弃不管，說埃特列平教堂中沒有設懺悔室，說他違反規定的慣例，在只供封建領主坐的席位后面摆了給百姓坐的板凳。

于是，里姆大主教便傳詢梅叶，当着封建領主要梅叶解釋自己的行为。但梅叶不仅不为自己辯白，反而宣讀了他事先写好的反对貴族阶層的激烈演說。大主教决定把梅叶留在里姆宗教学校幽居一个月以示懲处。此外，还要梅叶在布道中号召教徒們为他們的封建領主祈禱。

据他的傳記作者証明，梅叶在回到自己教区后的头一个礼拜日里，就站在教会講壇上当着到会的封建領主說道："可怜的乡村神甫的命运通常就是这样的。大主教們本身就是封建領主。他們瞧不起乡村神甫，不听神甫的話；他們有耳朵，但只是为貴族老爷而生的。我們畢竟記得我們村子里的封建領主，并且要为他們举行祈禱。我們請求上帝叫他回心轉意，賜予天恩天惠，叫他不再虐待农民，不再掠夺孤兒。"由于講了这些話，梅叶又遭受大主教的新的譴責。

但在梅叶一生中，他和埃特列平封建領主的冲突，是他直率地怒斥世上强者、反对現存制度不公道的唯一激烈而显明的行动的表現，是他保护穷人和被压迫者、反对压迫者的唯一的公开的表現。

梅叶是多么困难地执行着違反自己內心信念的神甫职务啊！

他在《遺書》中对自己的教徒們明白地說过:"我不得不教导你們信我的宗教……这时候我知道自己处境可悲，我必須做完全違反本意的事,說完全違反本心的話;我必須向你們宣傳那些極其愚蠢的謬論和荒唐无稽的迷信，而这些都是我內心所痛恨、痛責和痛駡的。但是我讓你們确信我总是很勉强地并且極其厭恶地做这个的。我內心完全痛恨自己的这个荒謬的职务。"

梅叶的傳記中缺乏他的社会活动事件，至少是这些事件还不曾讓我們知道。梅叶和当时知識界的代表人物差不多沒有任何联系。但根据《遺書》来判断,他在当时的确是一个很有学問的人,虽說他掌握的書籍的数量有限。

梅叶到晚年时开始逐漸丧失視力。

他在死前不久,写給里姆的副大主教的一封信中說:"現在对于我来說，我最好是不再活下去，我甘願而且毫不怜惜地抛弃生命,虽然我一生无論在肉体上或精神上都过得平安宁靜(如果我沒有現在所經受的可能完全丧失視力的苦恼的話。因为对我来說，丧失視力比丧失生命要痛苦得多……)。"

梅叶于1729年逝世,享年六十五岁，遺囑把全部財物贈給教徒們。根据現有資料判断，他曾絕食以加速自己的死亡。从埃特列平附近各教区前来安葬梅叶的神甫們沒有在教区死亡登記簿上留下任何关于梅叶死亡的記录。梅叶以神甫資格签署的最后一个文件,其签字日期是5月7日,而他的繼任人吉伊奥天，据保管在里姆大主教区档案室里的任命状来看,是在1729年6月9日被任命的。从这些資料来推測,梅叶是在1729年5月逝世的。

当法兰西資产阶級革命时期(1789—1794年)，自称"上帝私敌"的无神論者阿·克魯特斯,曾于1793年11月17日在国民議会中發表演說，演說中呼吁議会發布命令在"理性之殿堂"中为梅叶建立彫象。

就在这一天国民議会拟出命令，命令中規定給"香檳省埃特列平的神甫、即第一个有胆量干脆背弃一切宗教謬見的神甫，讓·梅叶建立彫象。"

但是这个命令并不曾执行。

《遺書》是什么时候写作的，缺乏可靠的資料。在梅叶自己留下的手稿中沒有注明写作日期。可是应当推定，他写这部著作是在他死前的最后几年，即当失明已成为他的現实威胁的时候，而完成这部著作則是在他临死以前。《遺書》最后几句話就說到了这点："我准备跟死人們走同一条道路。死了的人就沒有什么可耽心的了，也沒有什么可操心的了。我就是这样在这个时候来結束自己这微不足道的生命的。現在我自己不过是一个微不足道的人，很快我就要名副其实地什么也沒有了。"

梅叶留下来的《遺書》，据他的傳記作者說，是他亲笔写的，计366頁，共有三份。在《遺書》头一頁上面梅叶写了以下几句話："埃特列平和比尤[①]的神甫、主任司祭讓·梅叶关于揭發人类行为和处理人民中某些錯誤及迷誤的思想和見解的笔記。笔記中引用了許多显而易見的証据，証明世間一切神灵和一切宗教的虛幻性及虛伪性。在著者死后，笔記应交給他的教徒們，作为他們以及和他們一样的人的眞理的憑証。給他們和一切偶象崇拜者作見証。(象《馬太福音》，第10章第18节所說的那样)。"

梅叶遺囑在他死后把《遺書》的一份交給聖麦涅古利德的法院登記室，第二份交里姆大主教区的宗教审判登記部門，第三份交麦茲耶尔市自治局。同时他留下两封信：一封給里姆的副大主教，另一封給埃特列平附近教区的神甫們。

梅叶在《遺書》序言中对自己的朋友即教徒們說，他不能在生

---

① 这兒比尤是巴列夫之誤。

时公开对他們說出自己的思想，因为这可能会产生危險的后果。他繼續說："我的目的，是要尽我的力量使你們睜开眼睛(虽然晚了一点)，看一看我們所有的人(我們有多少人啊!)不幸地誕生和生活在其中的那些荒唐的謬誤。"关于这部著作的宗旨，梅叶在書末也說过："眞理本身的力量使我說出眞理，对不公道、招搖撞騙、暴政以及其他一切不法行为的仇恨才促使我不得不这样說!"梅叶認为从肉体上消灭一切剝削人民的人是恢复公道的措施。他在《遺書》中写道："我希望有赫尔克斯[①]的肌肉和他的力量，用它来扫清世間一切邪恶和不公道，并希望有机会消灭这一切引起世人这样多苦难的、由謬見和不公所造成的巨大的禍患。"

梅叶死后次一年，卽 1730 年，《遺書》原文的手抄本出世。手抄本在法国各处流傳，以每册 240 法郎的价格秘密出售。現在一些研究家了解到有好些手抄本保存在各个圖書館里，主要是在巴黎各圖書館里(国立圖書館、阿尔塞那圖書館及其他等[②])。

三册手写的原稿完全散失了。只知道其中有一册在某一个时期曾落入著名考古学家克依柳斯伯爵手中。

《遺書》的手抄本主要是在法国一些自由思想家中間銷售。1735年伏尔泰(1694—1778年)从友人季里奥[③]处知道有《遺書》存在。同年11月伏尔泰在写給季里奥的复信中很关心这位乡村神甫、法兰西人，認为他"是象洛克一样的哲学家"，他請季里奥把梅叶著作的手抄本寄給他。毫无疑义，伏尔泰知道梅叶不会晚于四十年代。例如，他在自己的哲学小說《扎季格》("Zadig"1748 年出版)的引文中就談到了这位埃特列平的神甫，說他在誠恳地連續服务二

① 希腊神話中有巨力、曾做过十二件大事的希腊英雄。——譯者

② 国立圖書館，索書号 MSS B. N. 19458、19459、19460。阿尔塞那圖書館，索書号 2237。

③ 季里奥(1696—1772)，伏尔泰若干著作的出版家，伏尔泰在巴黎的一些业务的代理人。

十年之后写下了《遺書》，書中宣称他不信神并説明不信神的原因。但是伏尔泰虽然費尽力量，終于不曾得到梅叶《遺書》的原本。

1762 年日内瓦出版了未署編者姓名的《遺書》摘要本，好些研究者一致認为这是伏尔泰編的。摘要本的全称是《梅叶号召教区人民反对腐朽透頂集团的呼吁書》。書中首先介紹梅叶生平梗概。伏尔泰的《摘要本》不仅是删削得厉害的版本（仅存 63 頁），而且是歪曲得厉害的版本。伏尔泰仅根据梅叶著作头一部分編成自己的摘要本。他感兴趣的只是書中評論基督教主要根源和批判基督教教义的地方。同时伏尔泰企圖把具有坚强信念的无神論者梅叶变为虽然激烈地譴責宗教迷信，却信仰上帝、害怕上帝發怒的自然神論者。伏尔泰在給朋友的一些書信中曾屡次談到，梅叶死前請求上帝寬恕他欺騙了人們，因为他把上帝不可能說的話添入他的原書中。其次，伏尔泰虽然着重指出《遺書》中梅叶揭發教士們对待人民假仁假义、貪得无厭和漠不关心的那些地方，但是，删去了梅叶关于社会不平等以及关于教会剝削人民、教会和国家勾結起来压迫穷人等所講的一切。总的說来，梅叶的社会政治思想并不曾引起伏尔泰的同情，或者正确点說，倒把他吓坏了。当然，伏尔泰在自己的摘要本中也就根本不会提及梅叶关于用革命方法推翻現行制度的号召了。伏尔泰也不曾談到梅叶的唯物主义哲学。

由此可見，梅叶著作的精神实質，他的反宗教的評論所根据的社会政治方向，在伏尔泰的《摘要本》中已消失不見了。伏尔泰公然認为自己的《摘要本》的价值高于梅叶的原著，因为，照他看来，梅叶原著"过于冗長，过于枯燥，甚至太不講道理了（致达兰貝尔[1]的信，1762 年 10 月 10 日）。梅叶的文体也不合伏尔泰的癖好。他

---

① 讓·达兰貝尔（1717—1783），法国著名数学家和啓蒙思想家。1751 年和狄德罗一道开始出版《科学、艺术、工艺百科全書》，至 1757 年仍在搞百科全書的工作。达兰貝尔的哲学著作中最有名的是《哲学原理》和《百科全書序言》。——譯者

在1763年5月1日致爱尔維修[①]的信中談到《遺書》，說“它写得象拖馬車的馬兒的样子，可是巧于踢人！”不錯，梅叶自己也謙虛地說自己缺乏文学天才。实际上，他的文体也不是无可非議的。《遺書》頗多重复之处。“第一”之后往往不跟着“第二”，反之，“第二”之前又沒有“第一”。許多地方的引文也不是照原文逐字逐句引用的。可是，正如作者自己所說的，《遺書》是在匆忙中写成的，他急于在視力还可用的时候闡述自己的見解。此外，梅叶也料想不到他的《遺書》可能在什么时候發表。但是，梅叶所持各項見解的力量、誠意、热忱和确定不移的邏輯，完全可以抵償他的文体上的缺点。

伏尔泰的《摘要本》曾受到人們的欢迎，重版好儿次。这时伏尔泰住在費恩（瑞士），他在1762—1764年間曾多次給巴黎友人写信，催促他們出版和推銷梅叶著作（指《摘要本》），叫他們不倦地宣傳梅叶、高度評价他的著作，說梅叶是一个善良而極其誠实的人。他写給达兰貝尔的信中說：“这部《遺書》应該在一切正直人的口袋中都有一本。”

1772年《遺書》另一摘要本——《神甫梅叶的健全的思想》也匿名出版。編者是法国著名哲学家、唯物主义者和无神論者保尔·昂利·霍尔巴赫男爵（1723—1789年）[②]。这个摘要本出版于阿姆斯特丹，后来（同年）又在倫敦出版，以后于1792年、1802年、1830年、1834年、1870年、1881年、1900年、1905年、1906年、1909年、1929年多次重版。

---

① 爱尔維修（1715—1771），法国著名唯物主义哲学家，和伏尔泰很接近。参加狄德罗和霍尔巴赫的小团体。所著《精神論》最有名（中譯本1934年出版）。这本書同时受教皇、議会及巴黎大学的禁止并被焚毁。——譯者

② 霍尔巴赫（1723—1789），十八世紀法国唯物主义和无神論的主要代表人物之一，法国的革命資产阶级思想家。《百科全書》的編纂者之一，名著《自然体系》的作者。——譯者

首先应当說，比起伏尔泰的摘要本来，霍尔巴赫摘要本惹人注目的地方是霍尔巴赫不象伏尔泰那样仅利用《遺書》头一部来摘取。此外，伏尔泰在他的論証中准确地模仿着梅叶，而霍尔巴赫則摘取《遺書》的实質，自由地將原稿改写。

在有关宗教問題的基本論点方面，霍尔巴赫贊成梅叶的意見。他也認为宗教和暴政是一丘之貉，二者在压迫人民群众方面的行动是一致的。霍尔巴赫在《健全的思想》的序言中說："人只不过是他的暴君和神甫掌握中的机器，暴君和神甫都有权叫机器运轉。"霍尔巴赫在論証宗教对人类的危害性时所提出的理由也与梅叶所提的相同。

霍尔巴赫的《健全的思想》一書，同他的其他著作一样，无可爭辯地証明：梅叶对这位哲学家、对这位十八世紀中叶法国先进資产阶級知識界的代表人物發生了多么巨大的影响。但霍尔巴赫沒有接受梅叶的社会問題以及这个問題要用革命的办法来解决的論点，他只是借沉默来迴避問題。这一点很可以作为这个先进知識界的思潮的特点。

1790年又出版一本名为《神甫梅叶的教义問答》的書。作者是后来成为巴貝夫的極亲密的战友之一的西利文·馬雷萨尔。其实这本書既不是《遺書》的摘要本，也不是它的改写本。

1847年出現了一本篇幅不多的小書，書名《神甫梅叶的健全的思想(眞本)》，梅叶似乎还于1732年12月28日在書上签了名。这本小書无疑是伪書，因为大家都知道，梅叶在1729年就已逝世了。

梅叶《遺書》摘要本是秘密流行的，因为持有这本書的人常有落入警察之手的危險。伏尔泰在1763年12月21日致达米拉維

① 达米拉維尔(1723—1768年)，主要以作为伏尔泰及狄德罗的朋友与通信者而出名。《被揭穿了的基督教》一書被認为是他的笔墨。这部書在1770年根据法国議会决定焚毁。——譯者

尔①的信中曾說,他忆起一个駝背人偷偷地出售梅叶的著作,可是"只能售与那些胆子大的爱好者"。伏尔泰和霍尔巴赫的摘要本屡次被判决焚毁。摧殘者遵照巴黎議会1775年2月8日的决議案第一次焚毁了《遺書》。以后它还多次被判决焚毁。1838年霍尔巴赫的《健全的思想》版本也被偉恩的高等审判厅判决焚毁。

1864年,即梅叶逝世后135年,《遺書》在阿姆斯特丹第一次全部出版。荷兰人魯道尔夫·夏尔利(自由思想家,荷兰唯理論的、反对教权扩張的运动的著名活动家之一)曾用自己的資金和从运动拥护者那兒募集来的資金出版《遺書》。夏尔利是根据他从阿姆斯特丹旧書商手中找来的手抄本出版《遺書》的。大概落到他手中的手抄本是十八世紀三十至四十年代在巴黎流傳的手抄本之一。夏尔利在序言中說,大家都知道梅叶,可是誰也不曾讀过他的著作。

1925年,梅叶《遺書》的俄譯本第一次在苏联出版,这是由阿·德波林主編的一个节譯本。

1937年《遺書》的全譯本出版,譯者是弗·德·卡彼柳什和格·普·波利亞科夫,主編是阿·拉諾維奇。上面两个譯本都是根据夏尔利版本譯的。

本版《遺書》仍用弗·德·卡彼柳什和格·普·波利亞科夫的譯文,主編是弗·阿·科干-別林斯坦。

在准备这一版的时候,我們利用了《遺書》的攝影本,这个攝影本是我們特地照巴黎法国国立圖書館所藏《遺書》手抄本(MMS.№19460)攝制的。根据攝影本来核对夏尔利的版本,后者并沒有任何重大差誤。

苏联科学院出版本版《遺書》用以紀念这位十八世紀的卓越革命家和唯物主义者逝世225周年(1729—1954)。

梅叶和他的«遺書»

〔苏〕维·彼·沃尔金（陈太先 睦茂译）

讓·梅叶是十八世紀法国空想共产主义和唯物主义最早的和独树一帜的代表人物之一。在十八世紀法国思想家之中，有不少人贊成社会平等和財产公有的思想，唯独在梅叶身上，这些思想才是和团結一切被压迫者对压迫者作斗爭的口号結合起来的。在十八世紀法国思想家之中，有不少人坚决反对基督教会，坚决反对宗教的宇宙观，但是只有梅叶的战斗的无神論才成了反抗阶級社会基本原則的直接武器。

梅叶畢生和农村联系在一起。1664年他誕生在香檳省馬澤尔尼村。他在这里度过了自己的童年时代并受完初等教育。梅叶在宗教学校畢业后，就在埃特列平担任神甫职务，他在这里一直住到逝世，中間差不多完全沒有移动过。在他的平凡的一生中，最特出和最重大的事件都發生在农村里：他痛恨当地封建領主的行为，他利用教会講壇来反对封建領主，以致引起宗教当局对他的压迫和責难。被压迫的农村的貧困和苦难，构成梅叶«遺書»的主要背景。

十八世紀初期，卽梅叶在其中生活和写成«遺書»的时代，这是封建时代法国农民苦难生活中最痛苦的时期之一。拉布留伊尔①对于路易十四統治时代末期农民的悲慘境遇，曾給我們作了如下的描写。他写道："仔細看看我們的田野，我們就看到那里布滿了許多不知道怎样称呼才好的动物——有公的也有母的——，他們

---

① 拉布留伊尔（1645—1696），法国作家、道德学家、十七世紀古典主义散文的著名代表人物之一。——譯者

全身被泥污弄髒，皮膚被太阳晒得又黑、又青、又紅。他們被牢牢地束縛在他們用无比的頑强精神在翻掘着的土地上。他們講的仿佛也是一种很清晰的語言。当他們之中有誰站起身来的时候，也显出一副人的面孔，实际上他們的确就是人。夜里，他們藏在自己居住的洞穴中，在那里吃黑面包、嚼草根和喝生水。他們生产着維持人类生活所必不可少的粮食，使别人免除耕地、播种和收获的劳动。因此，他們至少对于自己生产出来的粮食，理应不虞匱乏。”

所有当时的观察家都着重指出十七世紀末和十八世紀初农村普遍貧困以及經济和文化普遍衰落的事实。在有关这方面的无数証据中，作为証据之一的《农村状况报告書》是很有意思的。这个报告書是国王在1687年派到各省考察專卖事业的專員們写的。專員們“認为自己有义务”在报告書中越权对人民大众的生活情况作一般性的介紹。

他們在报告書中写道：抱怨貧困是永无休止的，我們并不重視这一点。可是事实使我們不能不动心。在我們考察过的所有的地方，都看到居民極端貧困，房子倒塌了，但修复不起来。自耕农卖光了自己所有的一份土地。原来自己有牲口并有若干資金的富裕农民，再也看不見了。土地讓穷苦的对分制佃农耕种着，他們是半乞丐式的农民，負担着永远偿还不清的債务；他們缺少必要的农具，不能好好地耕种土地。輕微的自然灾害，就足以毁坏他們的經济，迫使他們求乞他乡。許多地方，农民只能吃黑面包，而在另一些地方連黑面包也感到不足；他們煮食蕨根，把它和大麦粉或燕麦粉拌在一起吃。农民仅有的衣服就是穿在身上的那一套，可是那是一点也不合身的衣服，此外，他們就再沒有一件換洗衣服了。[①]

关于农村实际情况，我們还可以看到路易十四时代著名軍事

① 参考《州長报告書》，第1卷，第782頁及随后各頁。

活动家和經济学家瓦本[1]的很确切的描写。他写道：农民自己沒有一寸土地。佃农实質上就是无产阶級，他們經营农业的工具一件也沒有，农村无論在物質方面或精神方面都退化了。[2]关于农民廉价出卖自己的份地因而迅速丧失土地的过程，关于荒蕪的耕地面积增長的情形，布瓦歧尔培尔[3]在其所著《法兰西詳情》[4]一書中也曾談到过。当时各个人的記述在細节上虽然頗有出入，但对农村状况的总的評价，則差不多是完全一致的。对它提出异議是毫无理由的。

毫无疑义，我們可以看到农村經济普遍衰落的景象：农民中間的富裕阶層也貧穷化或者离开农村了，主要的农村居民在極端貧困这一点上彼此沒有什么差别。农民抓住土地不放，把土地作为避免流浪四方的唯一手段；因为一旦割断同土地的最后联系，他們就要变成乞丐和流浪人。

当时大多数人在追查农民貧困原因的时候，都得出这样的結論：卽認为他們所描写的农村退化过程，其基本的、直接的原因是政府的税捐政策。这个解釋虽然正确地指出了当时法国农村中的一个主要灾难，但忽視了封建农村中的一个基本矛盾，卽农民和剝削农民的地主之間的矛盾。其所以如此，也許在观察者看来，日益增長着的税捐压迫比司空見慣的封建剝削更惹人注目些。但毫无疑問，从忽視封建徭役負担这一点就可以說明那些描写农村的作者的社会地位：原来他們卽使不是屬于貴族界，至少也是接近于貴族界。不管怎样，封建关系对法国十八世紀初期农村經济生活起

① 瓦本（1633—1707），法国元帅、軍事工程技术專家和改革家。——譯者

② 参考《州長报告書》第1卷，第738頁。

③ 布瓦歧尔培尔（1646—1714），法国經济学家、法国資产阶級古典政治經济学的代表人物、重农学派的前驅。——譯者

④ 《布瓦歧尔培尔文集》，达伊尔出版社出版的《經济学家文集》第1卷，第189頁。

着决定作用，这是毋庸爭論的；虽說到这个时候，封建主义某些特征业已在历史發展进程中消失了。在梅叶誕生和居住过的香檳省，一些在法国别省业已消亡的封建主义特征甚至在这里很頑固地保存着，使人威覚到十分痛苦。大家知道，香檳省直到1789年的革命以前还保存着农奴制度，还保存着法国当时罕見的徭役制。在梅叶看来，封建領主是农民的最凶狠的敌人，虽然他也極其憎恶地談到收稅官吏、談到国家掠夺农民的各种制度。

路易十四政府的稅捐及貿易政策，榨尽了农村在滿足世俗封建主及宗教封建主的要求后所剩下的一切。如果我們回忆一下路易十四統治时代，为了貴族的利益，为了使資产阶級抬头，專制主义如何浪費人民的精力和資財；如果我們注意到国家財政支出的重担差不多全部放在农民群众的肩膀上，那末我們就会明白为什么在我們所研究的那个时代的政論作品中稅捐問題会占着这样一个显著地位。十七世紀末期，国家压榨机的压力已使得所有各阶層农民都难于忍受。自發性的革命情緒不可避免地在农村中增長着。这种情緒不光只表現在农民消極抗拒征稅上面，那时为了征稅常常不得不乞求軍队的帮助；而且在十七世紀末和十八世紀初还可以看到許多次規模或大或小的农民公开起义。起义在这一些省里被鎮压下去，在另一些省里又爆發了。为了鎮压起义，常常使政府搞得疲于奔命。

产生梅叶《遺書》的社会政治背景就是如此。現在我們仔細看看梅叶在自己著作中所引用的文献資料。按照《遺書》中引用的文献来說，梅叶的学問是十分淵博的。他这种博学无疑首先应归功于宗教学校。不用說，他研究最深的和引用最多的首推《聖經》。梅叶对待《聖經》的态度是表里不大一致的。整个說来，他把《聖經》当作一本充滿了愚蠢和荒謬、有时是有害的神話的書。不过当他在書中找到吻合于自己的思想的时候，他也乐意引用它来加强

自己的論証。傳道書在这方面供給他特别多的珍貴資料，并且使他获得一种很鮮明的和富于表現力的文体。[①] 他也通曉基督教早期文献中的作品和所謂教会之"父"和教会之"师"的著作，虽然他引用得很少。聖經以外，拉丁作家和希腊作家的东西在梅叶引用的資料中占第一位，同时，他引用拉丁作家的地方多于希腊作家。盧克萊修[②] 是他最尊敬的作家之一。[③] 他有兴趣地、富有同感地引用奥維狄烏斯《黃金时代》中的記述。[④] 他熟悉維琪尔[⑤]、盧契亞奴斯[⑥]、李維[⑦]、塔西佗[⑧] 及其他等人的作品。宗教学校也使梅叶熟悉法国的神学和十六世紀及十七世紀的法国哲学。他无疑知道十六世紀天主教同盟[⑨] 的布道者，他在《遺書》中花了整整几章的篇幅反駁笛卡兒[⑩] 和馬勒伯朗士[⑪] 的哲学。《遺書》常常提到非宗教作家中的蒙台涅[⑫]，这个人对于梅叶来說几乎是无可怀疑的权威。他一定熟知十六世紀的反專制派[⑬]，可是在写作《遺書》的时

---

① 梅叶:《遺書》,第 1 卷,第 5 頁。(譯者按: 沃尔金院士本文所注《遺書》卷頁，均指法文本而言。)

② 盧克萊修(公元前 99—55 年),卓越的罗馬詩人、唯物主义哲学家,著有《物性論》。——譯者

③ 梅叶:《遺書》,第 3 卷,第 305 頁。

④ 《遺書》,第 2 卷,第 252 頁。

⑤ 維琪尔(公元前 70—19 年),罗馬詩人，主要作品有敘事詩《伊尼特》。——譯者

⑥ 盧契亞奴斯(公元 120 年前后生—180 年以后卒)，古代希腊諷刺作家。他以鋒利的对話形式斥責古代奴隶制社会崩潰时期的社会風俗，无情地嘲笑古代的宗教和基督教。——譯者

⑦ 蒂特·李維 (公元前 59 年－公元 17 年)， 古罗馬史学家。他所著的 142 卷《罗馬建城以来的历史》(其中仅一部分流傳),为古罗馬的原始史料之一。——譯者

⑧ 科尔尼里·塔西佗 (約 55 年－約 120 年)， 古罗馬史学家。主要著作有《历史》、《編年史》和《日耳曼志》等。——譯者

⑨ 同盟——十六世紀創立于法国的好战的天主教組織，目的是为了迫害新教徒。

⑩ 笛卡兒(1596—1650),著名的法国哲学家和学者。——譯者

⑪ 馬勒伯朗士(1638—1715),法国唯心主义者。——譯者

⑫ 蒙台涅(1533—1592),文艺复兴时代法国进步哲学家。——譯者

⑬ 反專制派: 指十六世紀下半期到十七世紀初期西欧的一些反对君主專制制度的政治作家,他們証明了反对国王——"暴君"斗爭的合法性。——譯者

候，他也参考了时代較近的作家，例如拉布留伊尔的作品。[①] 他很可能知道培尔[②] 的《历史批評辞典》。他熟悉政論家中間的菲利普·戴柯敏，[③] 并引用他那个时代的許多書籍如《馬扎林的理性》(Esprit de Mazarin)、《土耳其的間諜》(Espion turc)、《1694 年欧洲的拯救》(Salut de l'Europeen 1694) 和法奈龙[④] 的《特列馬克历險記》等書中的詞句。显然可見，尽管农村生活条件不便于寻找書籍，可是他对于当时的文献是非常留心的。

梅叶在長期誠实地执行了違反自己信念的神甫职务后，于垂暮之年逝世。按照一种好象很眞实的說法(这种說法在《遺書》本身中获得了間接的証实)，梅叶是自杀身死的。《遺書》是在他已經知道自己死期将近的时候写成的。他在将要离开人世的时候，觉得自己还要做一件以前所不敢做的事：这就是把自己早已深思熟虑过的关于人的关系、关于宗教、关于国家、关于社会制度等方面的眞話公开講出来。他在《遺書》的序言中写道："亲爱的朋友們！我不能在生时把我的想法告訴你們，因此我决定在死后把自己的思想告訴你們。"[⑤] 这样，《遺書》就是从他将死时的思想写起的，并且以后也是用同样的思想結束的。他在結尾时写道："我生时沒有做过什么有罪的事，可是死后毫无疑义将会有人誹謗我、侮辱我，这只是因为我大胆說出了眞話。讓他們爱怎么想就怎么想，爱怎么判断就怎么判断，喜欢說什么就去說什么，喜欢做什么就做什么吧！这些一点也不会使我苦恼了……，我差不多已經不过問世事

---

① 《遺書》，第 1 卷，第 71 頁。

② 培尔(1647—1706)，法国杰出的政論家和哲学家，正如馬克思所指出的，培尔从理論上打破了对形而上学和神学經院哲学的信仰。——譯者

③ 《遺書》，第 2 卷，第 275 頁。

④ 法奈龙(1651—1715)，法国作家，十八世紀啓蒙学派早期先驅者之一。——譯者

⑤ 《遺書》，第 1 卷，第 5 頁。

了。死人是沒有什么可以苦恼和耽心的。而我現在快要和他們在一起了。”

二

了解《遺書》的鎖鑰，就是書中的社会政治思想。梅叶在《遺書》中对当时法国社会各方面給以全面而无情的批判，而且他的批判超出了这些界限。总的說，他从本質上剖析和譴責了那个阶級社会，以及它所固有的各种社会矛盾、它的政治制度和它所崇奉的宗教。梅叶在評价現存制度及其机构所持的出發点是道德的准則，他有时把道德的准則說成为“天賦人权”准則。他說：人們最大的幸福是和平、正义、彼此怀抱善意的态度。这是人类幸福的泉源。生活中最可怕的是爭执、仇恨、虛伪、不公正、伪善和暴政。它們破坏人間所有最好的事物，它們是人們在生活中产生一切罪行和灾禍的泉源。全部切身的生活經驗証明了：虛伪和不公正在統治着世界。被这个世界的富豪和强者殘暴地压迫着的苦难的人民的眼泪，引起了他对生活的憎恶和蔑視。①

确立了这些原理以后，梅叶在《遺書》許多章中詳細地批判了当时社会制度中一些極重要的“禍害”。

在这些“禍害”之中，梅叶把“各等級之間財富分配不平均”②摆在第一位。他說，一些人好象生来就是为了要殘暴地統治别人，而自己在生活中可以穷奢極欲；而另一些人生来就是要做渺小可怜的奴隶，他們畢生只能在劳苦和貧困的重压下呻吟。这种不公平，既不是根据其个人劳績，也不是由于祖先的功勛。那些大吹大擂自己門第高貴的人，其实他們的祖先竟是凶恶殘忍的暴君、卖国賊、强盜和弑父之人。他們对自己的无耻的掠夺，对自己的罪恶行

① 《遺書》，第1卷，第5頁。
② 同上，第2卷，第169頁。

为，总是竭力掩飾，他們用好听的字眼来替代丑恶的字眼，把搶劫叫做胜利的收获，从而給罪恶加上一个什么正义的幌子。凶殘有罪的强盗成了知名之士，假装出一副保护人民的自由和权利、保护人民的宗教和法律的模样。其实，他們都是伪君子，都是不信神的人。

梅叶断言，所有的人生来都是平等的。大家都有在地球上生活和行动、享受天賦自由和利用地面上若干財富以及从事有益劳动以获得生活所必需的一切的平等权利。在人們之間，过分地抬高这一些人而压低另一些人，——給一些人太多的东西，而对另一些人則什么也不給，这种相互关系是不公道的，是最可痛恨的。它显然違反天賦人权。无論是多神教哲学也好，或是基督教哲学也好，同样都承認人們生来平等。皇帝、国王、公爵、諸侯、官僚、貴人、臣民、被释放的奴隶、奴隶——所有这些称号，都是虛荣心、不公道和暴政創造出来的。耶穌本人要求把一切人都看成自己的兄弟一样。不要以追求自己的显貴而自豪，而要以追求显貴为可耻。

梅叶从这些一般的論断出發，进而具体評述当时法国农村中的社会关系。农民是貴族的眞正的奴隶，再沒有比法国农民更可怜、更不幸的人了。他們为貴族劳动，竭尽全力还几乎不能餬口。貴族們享尽荣华富貴，占有良田美地，还認为不滿足，他們还用暴力或狡計力圖剝夺农民的財产。他們强迫农民納税、服劳役、尽自己完全不应尽的义务。誰要是对他們不予取予求、不卑躬屈节，他們就会表示不滿。一个最起碼的小貴族也要迫使农民在他面前战战兢兢，并且千方百計剝削农民所仅有的一切。穷人要是不受这些恶棍的折磨，他們原会很幸福的；穷人如果不摆脫这些恶棍的折磨，他們将永世不幸。

梅叶嘆道：“亲爱的朋友們，同你們談談魔鬼吧！别人只用一个魔鬼的名字吓唬你們，就会使你們相信：魔鬼是最凶恶的最討厭

的家伙，是人类最凶恶的敌人；它們朝思暮想的只是如何伤害人們，使人們淪入地獄中永远不幸。可是你們知道，对于你們来說，再沒有比我現在要談到的那些人更凶恶的魔鬼了，再沒有比貴族、大人物和富豪更坏更恶的敌人了。他們搶劫你們，他們折磨你們，他們使你們不幸。画家們把魔鬼画成丑恶难看的怪物是弄錯了，其实应該把魔鬼画作漂亮的老爷，或画成奇装艳服、傅粉卷髮、金銀閃爍、珠光宝气的漂亮太太和小姐。傳道者和美术家們所描写的魔鬼只存在想象中。它們只能引起孩童和无知之人的恐惧，它們不会造成眞实的禍害。而这些老爷太太却完全是眞人，他們眞正造成了禍害。"①

第二个禍害，梅叶繼續写道，就在于很多人依靠人民生活，而他們对人民毫无益处。不但如此，并且他們中間还有不少人以剝削和压迫人民为自己的專职。要人民养活他們，这难道是公道的嗎？梅叶不仅把那些以勒索别人为职业的无賴，而且把那些終日閑蕩只想过荒淫生活的有錢的懶汉，都归入这种坏人之列。据他看来，这种坏人在法国是特别多的。梅叶在許多类型的寄生虫中，特别注意僧侶。所有这些神甫、修道院長、牧师、修士和修女——他們給世界带来了什么益处呢？他們对社会有什么貢献呢？然而正是这些什么也不做的僧侶在物質上获得最大的保証。修士們的行为看起来格外令人奇怪。他們認为塵世空虛、徒劳无益，因此立誓安貧和弃絕人世；然而同时他們却占有大量的財富，并且过着养尊处优的生活。梅叶还把奔走全国唯利是圖的律师、包稅者、稅吏和盐烟监督机构的"欺詐者、无賴汉和騙子手"都归入懶汉之列。这些懶汉依靠人民过活，却給人民造成明显的禍害。有錢的懶汉說他們不必劳动，因为他們进款充裕。可是他們的財富能产生进

① 《遺書》，第2卷，第169—181頁。

款，只是由于别人劳动的結果。梅叶嘆道：靠別人的劳动来养活自己，这是多么荒謬无理啊！

梅叶所形容的当时法国社会結构的基本特点就是如此。我們看到，他批評的主要对象就是对于当时封建农村富有代表性的各种社会关系。受貴族和闊人压迫的人民就是农民。人民一詞在梅叶看来就是农民的同义語。剝削人民的有錢有势的人就是世俗的和宗教的封建主。資产阶級和正在發生的資本主义关系还是梅叶所沒有观察到的。象我們将有机会提到的那样，虽然某些表征資本主义制度的現象已被梅叶察覚到了，甚至于引导他为自己的理論作出若干重要的結論来，但是他对于分清这些現象和封建关系的历史界限却完全是陌生的。一般說来，梅叶对于社会現象的历史分析是不大关心的。

梅叶因为批判封建制度的社会关系，直接联系到批判它的政治形态——專制制度。他在自己的著作中花了很多的篇幅来批判專制制度。

一切統治者、一切国王和公爵都是暴君，梅叶的基本論点就是这样。这些統治者随时随地压迫受他們統治的人民，他們在自己的国家里为所欲为。他們驕傲无耻地認为他們的意志可以作为他們頒布敕令的充分根据，認为有了他們的意志就不需要什么合理的論据了。独裁制度的一切禍害，都容易从法国这个例子中看出来。法国的国王就象小上帝，奉承国王的人使国王狂妄地以为自己对臣民的生命財产有絕对支配权。于是国王旣不可怜人民的生命，也不爱惜人民的財产，他們把这一切作为自己的虛荣心、自己的野心、自己的貪欲和自己的寻仇报复心的牺牲品。

梅叶評述了法国国王違反人民利益的政策，他这时念念不忘的就是农村和农民的根本利益。国王为了榨取人民的金銀，就利用各种毫无根据的、最虛伪的借口，向人民課征新税、新的附加税

和补助税等等。倘若人民付不起租税，他就会派遣税警下乡强征。这些暴徒向人民勒索捐税，同时还要人民招待他們。訴貧是枉然的，道苦他們也不听。在財产充公、人进监狱的恐吓下，穷人向国王交出自己最后的一点錢。国王和他的大臣們的心眼是尽人皆知的，这就是要榨尽人民的血汗，使人民赤貧，好叫人民个个俯首听命。苛捐杂税富了国王，肥了当权官吏；另一方面又在人民中間引起无穷的爭吵和訴訟。勇气不足的不幸者，不是联合起来共同努力打破独夫的桎梏，而是在互相爭吵中發泄自己的怒气和仇恨。梅叶曾指出，法国国王在逐漸地逃避征税必須請求三級会議通过的义务。他完全同意十五世紀著名政論家戴柯敏的話：只有暴君和暴徒征税才不要取得納税人的同意。

專制制度不光只用苛捐杂税破坏人民的物質福利。据梅叶看来，战爭在这方面同样是極其有害的。当国王产生扩大自己版圖的野心的时候，这个野心就要靠牺牲穷人的生命財产来滿足。士兵、金錢、粮食——一切都取之于民。梅叶写道，沒有哪一个国王象路易十四那样專制，沒有哪一个国王象他那样給人民造成这样多的不幸，沒有哪一个国王破坏那么多省分和城市，害得人民流那样多的血。人們称他大路易十四，毫无疑义，这不是因为他功績大，值得贊賞——他哪有这些！——而是因为他大不义、大破坏、大屠杀，他是这些大罪行中的罪魁禍首。

梅叶在复述十六世紀暴君的一个荒謬公式的时候断言：人民不是为統治者而生的，而統治者是为人民而生的。統治者的义务在于保障人民的安宁和安全。甚至專制制度的庇护人（例如黎塞留[①]）也不得不承認国王全部活动的目的，就是为了人民的幸福。显然，实际情形离这个理想标准是多么遙远啊！巴結逢迎的人使国

① 黎塞留（1585—1642），法国国务活动家、紅衣主教、路易十三的宰相，从1624年起成了国家实际領导人，他是專制制度最大的代表人物。——譯者

王相信，富裕生活有利于人民造反，惟有貧困驅使人民俯首听命。可是这是厚顏无耻的謊話。有势的人驕傲自大和欺压人民，極多的寄生虫依賴人民过生活，国王无能和不关心人民疾苦，这些就是激起革命的原因。革命总是因痛苦引起来的，而对人民的痛苦，国王本人总是負有罪过的。[1]

梅叶在批判封建关系和專制制度方面，比十八世紀初法国其他反对派政治思潮的代表人物走得远得多，和他同时代的反对派作家通常都只是講封建徭役过于繁重或毫无理由，稅制有缺点，主管机关营私舞弊。梅叶則从根本原則上斥責封建主义和專制制度，他的理想不是改良封建專制制度，而是从根本上廢除它。在十八世紀直至革命前夕的政論家当中，梅叶以自己批判見解上的急进主义截然与众不同。害怕人民群众是十八世紀大多数政治思想家的特色，这种思想对于梅叶是格格不入的。盧梭下面这句話是人所共知的：首先要使奴隶无愧于自由，并能接受自由，而后解放他們。在梅叶看来，毫无疑义，人民不仅能够接受自由，而且会通过自己的努力为自己夺取自由。他非常接近人民，所以他認为人民是应該得到自由的。作为民主主义者，作为农民大众利益的捍衛者，在十八世紀法国政論家之中，再沒有一个人比他更徹底的了。末了，《遺書》还有一个特点，这个特点可以說是以最大的活力表現在作者的政治見解中，这就是他的热情洋溢的情調。梅叶在批判社会关系时，是一个抽象性最少的思想家，他的全部思想体系都浸透着对压迫者的忿怒和仇恨，以及对革命的眞誠的滿腔热情。不知道妥协的民主主义和革命精神，这就是《遺書》在批判封建專制制度方面所显示的特点。这些特点使得《遺書》在它同时代的政治書籍中占有一个十分独特的地位。

---

[1] 《遺書》，第2卷，第238—281頁。

当然，梅叶的革命热情并非来自書本，而是来自活生生的生活。农村里赤貧的穷人和被压迫者的生活使他变成民主主义者和革命家。但是，如我們已看到的，梅叶也决不是不学无术的人，他的淵博的書本知識成了他在战斗中的頂好的武器，他的战斗的主要方針和目标是現实生活所提供的。他为了証明自己的論点，常常借助于引用的文句。他甚至巧妙地利用《聖經》来攻击專制主义。梅叶讀过的書籍所留給他的影响，在《遺書》里他用自己名义闡述自己思想的那些字里行間是很容易看出来的。这种影响在一般談到帝王的那些地方特别引人注意。不容怀疑，《遺書》中批判帝王的一些主要理論来自反專制派，虽然梅叶沒有引用他們的話。可以設想到，梅叶是特別熟悉拉波阿西《論志願的奴隶制》这篇論文的，《遺書》中有許多句子，几乎是一字不易地复述了拉波阿西的有关理論。

三

梅叶批判私有財产及家庭是和批判封建制度及專制制度紧密地結合在一起的。把1789年資产阶級革命应当給以致命打击的那些原則，和同一次革命視为神聖不可侵犯的那些原則区別开来的那种界限，是梅叶完全沒有感覚到的。

梅叶說过，社会生活中最普遍的禍害之一，是一切財富及土地資源都掌握在私人手中。①在財富私有私用的条件下，每个人都切望所占有的財富越多越好，因而不擇手段地来攫取財富。因为貪欲是永无止境的，于是它在人們中間激起了各种各样的罪恶的傾向；私有制就好象为各种罪行的活动敞开着大門。人們为發財致富而进行着殘酷的斗爭。在斗爭中最霸道的、最奸詐的、最狡猾而

① 《遺書》，第2卷，第210頁。

常常也是最恶毒、最卑鄙的人总是获胜，从而把与人民生命攸关的財富霸占在自己手中。令人髮指的不平等現象發生了：一些人飽得要死、醉得要死，另一些人則死于飢餓；一些人什么也不做，另一些人則晝夜不得休息，劳累得筋疲力竭；一些人沽名釣譽，而另一些人則始終受欺受辱。总而言之，一些人生活在富裕和安乐中，好象登上天堂一样；另一些人則生活在貧困和痛苦中——墮入了眞正的地獄。并且他們的确是比邻而居的——一些人在天堂，一些人在地獄。可是应当享受天堂極乐的人常常在地獄中受苦，而应当受地獄之苦的人却泰然自若地在享受天堂的極乐。这个世界恶人受奖賞，善人受懲罰，这已叫人特别憤慨不平了。但还不止此：財富分配不均会在人們中間引起互相妒忌、互相仇恨、埋怨、騷动和反抗。那些連最必需的生活資料也沒有的人，为了維持生活，就不得不从事偷窃、搶劫和謀杀。父亲的貧困也会禍及兒女。沒有文化的、忍飢挨餓的父亲，旣沒有能力也不敢妄想好好地来培养教育和养活兒女。因此，他的兒女們畢生也只能过着无知、粗魯、齷齪和極端貧困的日子。

总之，私有制不可避免地会造成不平等，并成为无数禍害和痛苦的根源。在論証这个原理的时候，梅叶絲毫也沒有試圖从現实生活中找出具体的資料作証。他的論断带有極其普遍的性質。梅叶在确定某一条普遍的規律时，象十八世紀其他政治思想家一样，是从人的本性中得出这条規律的。他这里所談的一般是人类社会問題。把私有制斥为不平根源的理論体系，梅叶可能是从他在宗教学校就已熟知的許多古代作家及早期基督教作家如柏拉圖、塞涅卡[1]、拉克坦茨[2]以及其他等人的大批著作中找到的。但无疑地，

① 塞涅卡（公元前6年和3年之間—公元65年）罗馬帝国时代新斯多葛派哲学家、政治活动家、作家。——譯者

② 拉克坦茨（約260—340年），罗馬基督教作家。——譯者

他掌握这个理論的推动力量乃是他对現实生活的深刻感受。

十七世紀中叶，資本主义关系已开始滲入法国农村。当时已有人指出，在农村里出現的一方面是富裕农場企业主阶層，另一方面是无地的雇农。农业資本主义的發展无疑曾受到封建制度的总条件——統治着农村的封建生产关系和專制君主的政策——的阻碍。如我們所知道的，路易十四統治时代末期，农村遭受了严重的总危机，危机大大地打击了整个农民阶級，特别是打击了它的下層，貧农无产阶級化、无地化的过程大大地加快了。同时由于資本主义發展緩慢，对劳动力需求的增長大大地落后于它的供給，所以无产阶級化就等于貧困化。自然，梅叶是很明白这些事实的。如果直接考察法国农村的实际情形，就会賦予古代希腊、罗馬作家的傳統定則以現实性質，同时也可以証实梅叶在思想上把它們看作普遍規律是正确的。

梅叶富有同感地引用法奈龙的話說："自然条件是十分良好的，它給无数善良而勤劳的人們生产着他們所需要的一切。"①一些人不劳而食就使另一些人貧而无告。惟有劳动是財富的泉源，因此每个人只要参加某种有益劳动，就都有利用一部分地面富源的权利。按照梅叶的意見，在正常社会中平等劳动和平等享受的原則应当主宰一切，而为了实現这个原則，就必須把生产和消費建立在共同性的基础上。"人們应当共同掌握一切財富和土地資源，并按照权利平等的原則共同地、平等地利用它們。"②

梅叶說，一个城市或一个乡間小教区的全体居民，应当組織得象一个家庭一样。他們应当象兄弟姊妹一样互相友爱。他們应当共同生活，吃同样的或类似的食物，住同样好的住宅，穿同样好的衣服。但另一方面，人人应按照自己的專业和特長参加劳动。社員

① 《遺書》，第2卷，第210頁。

② 同上，第310頁。

的工作应当按照一年中的季节，并根据对各种产品的需要以及生产上的方便来分配。由此可見，梅叶所想象的理想社会就是教区公社的組合。为了保持和平及互助，这些公社之間要締結联盟。梅叶說，沒有互助，他們的幸福繁荣就不会長久。

在描写"正常"社会的基本單位时，某种粗略的平均主义傾向和消費共产主义傾向已可以感覚出来。公社社員的相互关系取决于"兄弟之爱"的道德的准則。所有这些特点使梅叶关于理想社会的概念接近于中世紀所謂"异教共产主义"所固有的概念。但梅叶和中世紀共产主义流派对政治权力的否定态度則背道而馳。他說："任何人类社会，即使是将来組織得很好的社会，倘使它的成員之間沒有某种依賴关系，彼此沒有从屬关系，那就不能自自然然地保持秩序。"①这种必需的等級制度，不应該光只破坏公平法則，不应該过分抬高一些人，而压低另一些人；对一些人什么都給，对另一些人什么都不給。按照梅叶的意見，公社应当由公社中最賢明的和最有經驗的成員来領导，有时候他說要由老年人来領导。另一方面他还拥护負責人要經过选举的主張。他显然認为人民在选举中自然会注意选举最有經驗的人。

按照梅叶的意見，以集体所有制代替私人所有制，无論在物質方面或在精神方面，对穷人来說，其后果都是惊人的并且意想不到的。那时任何人都不会感到有任何不足，任何人都可以从公社里获得自己和兒女們所必需的衣服、食物和住所。沒有以占亲戚朋友便宜为目的的欺騙和詭詐的行为，沒有訴訟案件，也不發生妒忌之心；沒有盜窃、搶劫和謀杀，沒有人对別人的錢袋打主意；沒有誰会因过度的工作而累病累伤。人人作工，誰也不空閑。因此，那时候每个人都仅只为自己工作。他說："穷人們，你們認为奇怪嗎？你們

① 《遺書》，第2卷，第170頁。

間，为什么你們不得不从事这样多的劳动，受这样多的苦难？原因很簡單：你們用自己的劳动养活了无数的寄生虫……，你們供給了为他們的生存和享受所必需的一切东西。如果劳动在所有人們之間公平分担，那么你們的劳动份額一定会減少。你們将生活得比較幸福，而劳动得比較少。”梅叶因此預料到在实現共产制度的条件下，公共福利水平会急剧高漲，而且人民会生活得更好；如果再进一步，他們会生活得十分丰裕。[1] 我們从十八世紀許多民主主义作家（馬布里[2]、盧梭）那里，可以看到他們禁欲主义式地把丰裕和德行对立起来。梅叶同他們完全不同，这种不同，正象他对基督教的道德及其克己和溫順的說教格格不入一样。

在“正常”社会里，不应当有法律結合意义上的婚姻。照梅叶的意見，女的和男的在两性关系上应当完全自由。当他們感覚得生活在一起彼此痛苦的时候，他們可以自由离婚并另結新婚。那时候将沒有不幸的婚姻，夫妇結合的唯一动机就是相爱和善意。兒童的福利状况改善了。他們将不会同現在一样从小就受貧困、飢寒的痛苦。公社将担負养育他們的費用，并負責教养和教育他們。社会教养的目的将是在兒童身上培养正直誠实的美德，教育的目的是使他們获得对社会有益的知識。兒童将長成为学識淵博、正直、誠实的人，将成为能够有利地为祖国服务的人。

梅叶在規划理想的“正常”社会时，其中所根据的显然是农村方面的情况。小教区公社是这个社会的自給自足的單位，它仅和其他自願联盟的單位联合。我們在《遺書》中沒有發現把自己的业务活动从屬于总計划的国民經济組織的观念，这是因为国民經济这个概念梅叶还不知道。沒有根据来断定梅叶曾熟悉他那时已在法国出現的所謂农民公社，更不能說他是把那种公社当作自己理

① 《遺書》，第2卷，第236頁及其他。

② 馬布里（1709－1785），法国空想共产主义者。——譯者

想公社的模型。显然香檳省当时并沒有那个样子的公社。不过梅叶曾提到，他对“小教区和世俗公社公有制殘余”是抱同感的。大概，法国农村存在着公社傳統这一点，对于形成梅叶的公社理想是起了作用的。可能他也知道当时某些农民起义，例如卡米扎尔起义[①]的平等口号。但不应忽視作家們的文献的影响。梅叶在对待不平等現象和私有制采取極端反对态度的情形下，他对于那些把以公有为基础的制度拿来对抗以不平等为基础的制度的作家們，自然应当特别感到兴趣。我們在《遺書》談社会思想的章节中，看到其中引用了塞涅卡、奥維德及《使徒行傳》中的話。梅叶为了力圖增强自己主張財产共有的論証，他广泛地引用流行于古代文献中关于“黃金时代”的傳說。其中說人类历史是从这个时代开始，在这个时代里人类生活得自由自在，旣不知道私有，也不知道政府。不过他特别注意的还是基督教初期《使徒行傳》的傳說。那种傳說又使他联想到中世紀的“共产主义”异教。梅叶說过：看来基督教在成立初期是力圖实現共产理想，把共产作为共同生活的最好的方式的。这一点不仅从基督教鼓吹平等和友爱的原則上面可以看出来，而且从最早一些基督教徒如何过生活上面看出来。因为那些教徒們都是为了公用而献出自己所有的一切，并且他們之中，沒有貧穷之人……但这种共产在他們之間存在并不長久，貪欲很快侵入他們的心灵，把他們分开，使他們恢复先前的状态。

梅叶显然不知道那些时代較近的鼓吹共产的作家。近代最初一些空想主义者——莫尔[②]和康帕內拉[③]的影响，在《遺書》中完全

---

① 1702—1704 年法国南部农民和城市平民起义的参加者。这次起义是由于封建压迫、捐税繁重和 1685 年取消南特敕令之后开始宗教方面的迫害所引起的，起义被路易十四王朝殘酷地鎮压下去。——譯者

② 莫尔（1478—1535），空想社会主义的創始人之一，英国杰出的学者和人道主义者，著有《烏托邦》。——譯者

③ 康帕內拉（1568—1639），意大利空想共产主义者。名著《太阳城》闡述了他对空想共产主义制度的理想。——譯者

看不見。烏托邦小說是十八世紀初期宣傳社会主义思想的最流行的宣傳方式，梅叶也不曾提到其中的任何一种。甚至对其中最好的一种——维拉斯的《塞瓦兰人的历史》(它描写了梅叶所不能不关心的共产主义制度）也沒有提到。为十八世紀的社会政治書籍所乐于称道的那些不知道私有財产、不知道“我的”和“你的”之分的“善良的原始人”，梅叶也沒有把他們描写成理想的人物。当然，梅叶是知道人权是溯源于人的本性这种天賦人权理論的。“天賦人权”一詞在《遺書》中曾屡次見到。例如梅叶認为人类平等是天賦人权的准則，不过他在陈述自己見解当中，天賦人权理論并不起重要的方法論上的作用。

四

梅叶說道：总而言之，整个社会制度浸透着不公道。好象两个不同的人种生活在同一个社会里：一种人什么也不做，專門享乐和統治別人；另一种人劳动、受苦、听人支配。第一种人人数很少，与第二种人远不能相比。如此显而易見的不公平是怎样維持住的呢？極少数的人怎能巧妙地做到統治大多数人并剝削他們呢？为什么被压迫者竟能忍耐和順从呢？

毫无疑义，世上有势力的人是利用直接的暴力来維持有利于他們的制度的。[1]照梅叶看来，这种暴力机构就是国家。任何敢于反抗国家政权、敢于違抗它的命令的人，都有遭受国王爪牙拘捕和杀害的危險。但是，倘若受謊言欺騙的人民自己不願意受富人和强者的压制，那么他們那些統治方法并不能起决定性的作用。这里所謂謊言就是謬誤和成見，它們被結合成为一个完整的东西，这就叫做宗教。梅叶認为人类社会一切灾禍、一切貧困的眞正根

[1] 《遺書》，第1卷，第7—15頁。

源，都和两类撒謊的人，即和僧侶及世俗的当权者有密切关系。宗教方面的佣僕們，在引导人們登天堂和关心人們永远得救的幌子下，妨碍人們享受世間現实的幸福。他們說是拯救人們脫离地獄（想象的并不存在的），其实是使人們陷入这种惟一眞实的生活中，即陷入眞正的地獄的痛苦中。梅叶断言，所謂来世生活乃是一种騙人的手段，它使人們陷入恐惧中，但同时又不讓人們完全絕望。

世俗的統治者和宗教的統治者締結同盟以后，彼此情投意合，打成一片。宗教庇护坏到不能再坏的政府，政府包庇蠢到不能再蠢的宗教。僧侶們用永世之罰恐吓人們服从自称君权神授的統治当局。世俗統治者則保障僧侶們进款丰厚并維护一切宗教邪說。梅叶对自己的讀者說：亲爱的朋友們！你們或者会以为，我在所有假宗教中会把我們所信奉的这个宗教作为例外，……不，应当对一切宗教絕望，应当对不学无术的人或自私自利的騙子手們强迫你們相信的一切感到失望。你們受的欺騙不比別人少。你們的宗教，其虛幻及迷信程度不比任何其他宗教小。它的原理也同样虛伪，它的信条和常規也同样滑稽和荒謬。要知道，为現行制度的濫用权力辯护并为它喝采的正是基督教。如果它是眞正的宗教，它就应該斥責和詛咒这种不公道的制度；果眞是智慧、善良和公正无边的上帝就决不能維护象社会不平等或国王暴政这种令人痛恨的禍害。①

所謂上帝派在人世間的那些代表，不仅不保护人民，而且相反地，他們乃是暴君的最无耻的阿諛者。他們妄称国王是上帝委派的，說誰要是反对国王，誰就是反对上帝的命令。他們郑重地宣称，杀死暴君就是罪恶。梅叶嘆道，啊！亲爱的朋友們！要是你們知

① 《遺書》，第2卷，第181、287頁。

道，他們在宗教的幌子下講給你們听的是怎样的假語謊言，他們在管理你們的借口下濫用职权是怎样的无耻和不公正，那么你們就会对所崇拜的一切感到厭恶，你們就会对那些管理你們的人感到憤怒和痛恨！

按照梅叶的意見，人們最初产生宗教概念，其根源在于无知。它起初仅仅是沒有严重意义的迷信。但是后来在普通群众中出現了一些好名貪財的狡猾的人，他們看出別人輕信以后，就企圖利用这种輕信以达到他們自私自利的目的。他們冒充神或神的使者，强迫人們服从他的命令如像服从神的命令一样，用这种方法騙取权力以及伴随权力而来的荣誉和金錢……。由此可見，归根到底，現时社会制度的来源，和它的特性一样，都可以用群众无知来解釋。統治集团之所以出众，就因为他們有出众的鬼聰明。梅叶这些議論显然是朴素的唯理論。梅叶像十八世紀資产阶級的啓蒙学者（包括他們的唯物主义左翼）一样，不能提高到用唯物主义来理解人类社会的發展規律。社会發展这个概念本身对他是陌生的，他对社会禍害的批判带有靜态的性質。可是关于社会将来可能达到的前途的問題，他的概念比起他同时代大多数思想家的概念来，畢竟是具有比較清醒的現实主义，給人們的現实感也比較大一些。他相信眞理战胜一切的力量，而且他也很清楚地知道导致眞理获胜的那种过程的复杂性。他清楚地知道，社会各个集团的行为是根据各个集团的利害关系来决定的，某一个社会阶層按其立場說是現存社会制度的維护者，而另一个阶層則是它的当然的反对者。

梅叶說，誰也沒有决心和那些禍害作斗爭，这中間一些人是不願，另一些人是不能作斗爭。且不談那些国王和貴族——他們自身就是制造社会禍害的人，就是那些担任了某种宗教或世俗职务的人們，他們难道会起而反对不公道嗎？要知道他們的尊荣、他們

的权力、他們的巨大进款都是建筑在謊言、迷信和社会不公道的基础上的啊！富商也不会起来反抗不公道，因为他們需要統治当局的包庇，这样，他們的物質福利才有保障。末了，一切喜爱舒适生活、貪圖生活方便和安乐的人，也不会起来斗爭，因为斗爭是会惹起苦恼和迫害的。聪明而有教养的人懂得宗教完全虛伪、懂得法律完全不公道，但因为害怕各种迫害，不能下决心为眞理而牺牲自己，因而也守口如瓶。所有这些人本身根本不相信宗教的迷信，而且蔑視宗教仪式和聖礼。他們斤斤計較的只是人間幸福，絲毫不担心地獄的痛苦。迷信反正是預备給别人去相信的。

惟有身受苦难的人們才是現存制度的天生的反抗者。他們忍受这种苦难，起先是因为自己无知，他們不能冲破这張蓄意困住自己的迷誤的罗網。他們世世代代生活在赤貧之中，經年累月艰苦地劳动着，得不到一点受教育的机会；因此他們不知道自己的境遇与人类应有的权利不相称。加之，他們是分散的，彼此之間不团結。而实际上象反抗压迫者这样重大的事业是非彼此信賴并团結一致不可的。

既然現存制度的主要支柱是由群众的无知造成的，那末全部努力就应当朝着教育方面，因此凡是受过教育的人其天职就在这里。梅叶也幷不指望能找到很多这样的人。他說，受过教育的人大多数是統治当局的阿諛者。梅叶也知道反对宗教及国家的書籍不会达到人民手中，然而他畢竟深信正义是一定会获胜的。①

人民認識眞理的时候到了，必須把人民从宗教迷信的支配下解放出来，教导他們仇視和蔑視强权世界，并下定决心摆脫暴政的束縛。按照梅叶的意見，摆脫基督教迷誤不仅是人类智力的解放，而且是道德的解放。基督教道德，象基督教信条一样，是为奴役人民的目的服务的。它贊美苦行而非难人类肉体上的自然爱好；它

① 《遺書》，第1卷，第27頁。

好象在劝告人們忍耐飢餓和寒冷、忍受压迫和屈辱。按照基督教教义的說法，寻求生活福利乃是罪过，忍受自己的不幸命运才是美德。而更不好的还是下面这个敕令：爱你的仇敌，并对他們行善。这个違反理智和正义的規則，显然是袒护恶人，压制善人。憎恨恶事、維护正义是理所当然的。只有摆脫基督教道德的束縛后，被压迫的人民才懂得：他們有权利为爭取人間幸福而斗爭。要是不和压迫者斗爭，人民就不能恢复正义。

梅叶大声疾呼道：获取斗爭胜利的首要条件是万众一心，团結一致。人民群众們，团結起来吧！要互相援助，因为战斗对所有的人都是同样重要的。你們互相殘杀，那就会毁灭自己；要站到一条战綫上来，为共同事业而斗爭……！一切依人民为轉移，一切依靠人民来支持，只要你們这样想，暴政就会垮台……！倘若你們不把自己的財富交給显貴們，他們的財富就不会比你們的財富多；倘若你們不願服从他們的法律，他們的权力就不会比你們的权力大。你們的兒女、你們的亲戚、你們的朋友都替暴君服务；沒有这些人，沒有你們，他們便什么也做不成。他們是利用你們的力量来反对你們自己……。梅叶說道：为了枯死暴政之根，就要断絕暴君的养料，这种养料是他們从人民的劳动中榨取来的。不給那些驕傲而无用的懶汉任何东西，不給那些修士和僧侶任何东西，不給那些輕視你們的貴族任何东西，也不給那些压迫你們的暴君任何东西。叫你們的兒女、你們的亲戚和朋友别再替他們做事。那样你們就可以看到，这些人会象得不到地里养料的莠草一样枯萎而死。①

梅叶認为无論用什么方法反抗暴君，直到杀死暴君都是正当的。他写道："哪里有古时杀死暴君的那样高貴的人呢？哪里有布魯

① 《遺書》，第3卷，第391頁。

圖斯和卡西烏斯[1]呢？哪里有杀死卡里古拉[2]的人呢？我們沒有象克勒曼和拉瓦里雅克那样偉大的人物。我們也沒有为了祖国的福利視死如归，以及宁願英勇牺牲，而不肯苟且偷生的高貴人物。”从他这种贊美杀死暴君的思想中，可以感覚到他无疑受了反專制派天主教徒的影响，特别是天主教同盟的著名傳道者布希[3]的影响。克勒曼和拉瓦里雅克是天主教团体秘密派去暗杀亨利三世和亨利四世的刺客，梅叶对于这两个人的概念，正如对于那些为祖国福利牺牲自己的殉难者的概念一样，可能只是从天主教方面反对暴君的政論作品中得知的。对于法国天主教傳道者的历史，也就是說对于天主教同盟的事业活动，梅叶可能还在宗教学校时就已熟悉。不过反專制派这方面的基本情况通过他常引用的十七世紀《土耳其的間諜》等政論作品而为他所掌握，这也是有可能的。

当然，梅叶关于反抗籠罩整个社会的非眞理的方式方法的概念是極其簡單的，天眞得同空想主义那样的。他的关于“正义而合理的”公有制的概念同样是簡單的，天眞得同空想主义一样的。可是在十七至十八世紀許多空想主义者中，梅叶給人的印象是特别与众不同的。这位十八世紀初期的农村神甫，无疑地是資产阶級革命时代的共产主义者，1796年高举爭取平等起义旗帜的巴貝夫[4]

---

① 卡西烏斯和布魯圖斯，均为罗馬政治活动家。卡西烏斯在愷撒和龐培的內战中，支持龐培，后又轉投愷撒方面。公元前44年和布魯圖斯密謀反对愷撒，結果杀死了愷撒。公元前42年在馬其頓的菲利披城附近被安东尼打敗，二人均自杀。——譯者，

② 卡里古拉（37—41），罗馬皇帝，横蛮无理的独裁者。后因殘暴和胡作非为引起自己部队的仇恨，結果为禁衞軍謀叛者杀死。——譯者

③ 讓·布希——法国神学家和布道者，天主教同盟的积極参加者，并担任盟务委員会委員。为了替暗杀亨利三世（1574—1589年間的法国国王）的刺客克勒曼辯护，他写了一本抨击暴君的小册子《論背弃亨利三世是正当的行为》。

④ 巴貝夫（眞名弗兰沙·諾叶尔，1760—1797），法国革命家、空想共产主义者。他是平均共产主义思想家之一，是法国新生无产阶級利益的代表者。他号召用革命消灭私有制。巴貝夫的观点是他在1796年所領导的“平等派的密謀”的綱領。（参加者有布亞納罗梯·达特、馬勒沙尔等）1796年5月密謀泄露，巴貝夫被杀害。——譯者。

及其战友們的先驅者。

在十八世紀中，梅叶的社会政治見解，可能只为少数見过《遺書》抄本的人所知悉。梅叶留下的手稿，到1864年才全部印行。伏尔泰初次刊印《遺書》一部分是在1862年。由于書中这些見解对当时社会制度有危險性，所以在这一版中并不包括这些相应的章节。在霍尔巴赫用来紀念梅叶的《健全的思想》(1772年)一書中，对于这些見解也无反映。在資产阶級革命时期一个左派雅各宾党人阿·克魯特斯，在国民議会上提議給梅叶建立雕象。可是克魯特斯本人以及通过他的提案的国民議会都只把梅叶評价为一个反宗教的作家。国民議会关于建立彫象的文告中說明建象的理由是因为梅叶是第一个抨击宗教迷誤的神甫。梅叶是革命家和共产主义者这一点則長期被忽視了。

五

知道梅叶在他的社会哲学中否認宗教起着什么样的作用以后，我們就容易懂得为什么抨击宗教的言論在他的《遺書》中会占着重要地位；为什么他的著作的重要性正是由这个課題决定的。

梅叶反对宗教的論据，可分为三类。第一类我們业已研究过，这是一些論断社会制度不公平的論据。第二类論据是反对基督教教义中的若干特別論点：如反对神的三位一体、陷于罪恶①、贖罪、聖礼等。最后，第三类是評論宗教的一般原理、評論上帝以及灵魂不死等教义。最后一部分对于了解梅叶的宇宙观是有極大意义的，因为他在这里面叙述了自己的哲学原理，他的哲学比稍后的十八世紀法国哲学家——爱尔維修、霍尔巴赫及其后繼者們先一步談到唯物主义。《遺書》这部分的主要思想，在十八世紀下半期已

① 指亞当与夏娃違背上帝教訓。——譯者

获得广泛傳播。因为霍尔巴赫在我們提到的《健全的思想》一書中曾談到这些思想。梅叶对于法国唯物主义思想往后發展所發生的影响，确是无可爭辯的。

梅叶断言世界是眞实地存在着的，这是一点也用不着怀疑的头一条原理。做一个徹底的怀疑論者，这意味着否認人类理智的光輝，違反自然的感覚。[1]可是，这样的怀疑論者是沒有的，因为皮浪主义[2]只是无謂的智力游戏，而不是認眞的信念。如果"存在"現在存在着，那么它就是永恒存在着。它不能自己开始存在，因为現在不存在的东西，就不能給自己产生存在。它不能从其他的存在获得起源，因为当"存在"不存在的时候，那么任何"存在"也不存在。这个永恒的"存在"，这个一般所講的"存在"，是一切物質的本質。

梅叶繼續写道，崇信上帝的人們說这个永恒的存在就是他們的上帝，物質的和感覚上的存在是不永恒的，那种存在是他們的上帝所創造的。但这种說法并沒有任何理智上的根据。第一，存在非物質的实体、存在上帝——都是不能証明的；第二，永恒的存在，总归是眞正存在着的一种什么事物，而决不是憑空想象出来的；第三、用非物質的实体創造物質世界的假設，其缺点在于矛盾重重，无法消除。如果說世界是自己存在着的，这是难于想象的事；那么，說造物主能够从一无所有中創造出世界来，就更不可理解了。非物質的实体，既沒有軀干又沒有四肢，它不能行动，也就什么也不能做，什么也不能創造。最后，存在应当作为物体的本質存在于一切

① 《遺書》，第2卷，第324頁。

② 皮浪主义——古代怀疑論哲学派别之一，因古希腊哲学家皮浪（公元前360—270年）得名。皮浪主义的出發点是人們周圍的事物都是不可認識的。我們不能說出任何肯定的东西，既不能說出眞理，也不能說出錯誤，甚至不能說事物是否存在，因此必須放弃認識，放弃判断。——譯者

物体中，因为一切物体从本質产生，又还原为本質。梅叶認为物質就是物体的眞正的本質。因此，他作出結論說，存在就是物質。物質是永恒的，它的存在不依其他任何存在为轉移，它是一切存在的起因。物質是可以分割的，物質是能够运动的。自然界的一切是按照物質运动的自然規律产生的，一切都起源于物質各部分的不同結合、配置及变化。物質自己在运动，不存在任何引起物質运动的外部原因。

梅叶关于物質和运动的学說，就其基础而論，无疑淵源于古代唯物主义；但同时也带有受笛卡兒主义影响的显明痕迹。另一方面，梅叶显然完全不知道牛頓的学說，也不熟悉英国哲学文献，而后者对于稍后十八世紀法国啓蒙学者的影响却是非常巨大的。

既然唯一眞实的存在是物質，那么使人体运动并發生力量的人的灵魂也是物質。梅叶說道，我們想象不到有这样眞实的实体：它沒有形体，不占一点空間；我們也想象不到有失去了存在的一切屬性的存在。虽然如此，但是有些哲学家在肉体和灵魂之間划出某种界限。他們說，无論思維、无論願望、无論感覚，都是一点广延性也沒有的。他們由此作出結論：灵魂本身也是沒有广延性的。这样，他們得出两个实体：一个实体是有广延性的——物質，另一个仅仅是能够思維的——灵魂。但这些哲学家有利于特殊实体的灵魂的論据，完全不能使人信服。决不是一切物質变体都是有广延性的。既然这样，那么沒有广延性的思維，也可以說就是物質的变体。关于灵魂非物質性的概念，一点也不以这个說法为根据，而是与此矛盾的。我們如果認定灵魂是非物質的，那样就会因为必須說明灵魂和肉体的相互关系，而遇到一系列的困难。灵魂和肉体构成一个統一的生物体，它們的密切关系对于所有哲学家都是无可怀疑的。我們利用我們脑子思維，利用眼睛观看。梅叶說，割去我們一切器官，我們的生命中还留下什么呢？我們的思維，我們

的苦、乐在哪兒呢？当然，一切都沒有了。如果說这是两个不同的实体，那么灵魂怎能这样地依附于肉体呢？

照梅叶的意見，那种我們把它叫做灵魂的东西，只是一些很細很輕及很活动的物質的量。①

思維是物質的內部运动、物質的变体。但不能說，任何物質都在思維和感覚，思維和感覚可能只是被視为有灵魂的物質的本質，即賦予产生生命的物質以灵魂的本質。梅叶坚决駁斥灵魂不死的說法。沒有形体的灵魂的生命是什么，軀体死后它藏在什么地方，这都是不能想象的。設想灵魂会从这个軀体上迁居到另一个軀体上去，这是十分荒謬的。物質的灵魂，随着軀体的毁灭一同毁灭，它象蒸汽一样散失了。

梅叶的灵魂学說，无疑是在盧克萊修的影响下形成的。他甚至在好多篇章中引用这位古代偉大唯物主义者的哲学詩。梅叶原样不改地采納了盧克萊修的灵魂論的基本原理。但是他也熟知十六至十七世紀的思想家：他熟悉蒙台涅（認識的感覚来源）和笛卡兒（灵魂和肉体相互关系問題的提法），这从他的論述中可以察覚出来。

梅叶認为思維和感覚屬于产生生命的同一个起源。他根据这个原理得出动物和植物都有灵魂的結論。他很重視这个問題，他猛烈地抨击笛卡兒主义。梅叶說，笛卡兒主义者不願承認动物拥有非物質的灵魂的权利。同时不認为物質本身能感覚和思維，因此得出个荒謬結論：动物对任何事物都无感覚，什么也不思維，什么也不恐惧等等。事实上，动物只要屬于同一个种，它們是互相了解的，他們是有社会生活的。設想动物痲木不仁，同机器一样，这是十分愚蠢的想法。贊成这种見解的人不值得反駁，而只应予以

① 《遺書》，第3卷，第364頁。

嘲笑。

为什么梅叶認为必須批判笛卡兒主义哲学的这一个論点，道理是十分显然的。动物界就是笛卡兒自願輸給唯物主义的一个陣地。照笛卡兒的学說，动物不具有非物質的灵魂，它們整个是物質。梅叶一方面承認笛卡兒这个原理，另一方面又証实动物有感覚和思維，从而就論証了自己的物質的灵魂学說。

为了了解一个天主教神甫怎样变成一个战斗唯物主义者的过程，必須談到梅叶否認神的存在的一个論据。梅叶始終不渝地駁斥教会提出的一切証明神的存在的所謂証据。必須和經院哲学爭辯，这有时候也把梅叶自己引入經院哲学的迷宮中。我們并不跟他們到那里去，但我們所要提到的这个論据有着独立的意义。它在梅叶的哲学思想和社会思想之間，好象是一个联系环节。

梅叶写道，物質的禍害和精神的禍害，象恶習敗行、苦难、疾病和悲慘的死亡等籠罩着整个世界，特别是控制着人类的生活。不可能設想，既然上帝創造世界，而上帝又是全善全能的，他竟会讓自己所創造的人忍受这样多的苦难。这样多的确实存在的苦难，和想象中上帝的寬仁博爱，怎能調和呢？崇拜上帝的人，以上帝另有特殊用意为理由替世上的禍害辯护。好象上帝創造禍害为的是好从禍害中取得好处。苦难降給有罪之人，用以懲罰他們的罪恶；而降給正直之人，則用以考驗他們的德行。人們在人世間所受苦难将会在天国中得到报償。梅叶認为这一切議論都是沒有任何价值的。上帝旣然全能，就能够把一切幸福降給人們，而不要采用降禍手段。上帝如果不用降禍来懲罰罪人，而是把罪人引到行善之路，这样他就能够消灭罪恶本身。何况苦难总是使人們更坏，而不是更好。最后，即使假定有什么来世幸福存在着，那么这些幸福也是上帝給的，何必先叫人們受苦受难！人們在內心深处，任何时候也不会同意这种理論，因为他們总是要祈求上帝解脫一切苦难的。无

罪而有德行的人所受的苦难，是无論怎么說也不能証明那是应当的，何况来世幸福乃是完全騙人的鬼話；可是信奉上帝的人又狡辯地說，有了禍害才能全面显出上帝的公正和慈悲。这样就无异說上帝好象这样的一个医生：这个医生为了显示自己的医术高明，竟亲自散播傳染病；要是真正有全善全能的上帝，就不能讓自己所創造的世界中存在任何極微小的禍害。可見如有禍害，就沒有上帝。

* * *

梅叶的«遺書»，就其重要性及徹底性而論，乃是非常卓越的一本著作。它的社会政治思想体系，它对基督教«启示录»的批判，它的唯物主义哲学——«遺書»中所有的这些构成部分，在邏輯上和感动性上都是密切相連的。它們中間貫穿着唯一的一种情感，卽痛恨籠罩人世間的一切禍害的情感；它們中間貫穿着唯一的一种思想，卽反抗各种压迫，爭取理智及正义胜利的思想。私有制产生不平等，造成富人剝削穷人。君主政体保护各种以不平等为基础的制度，并且本身也从事剝削。宗教用荒謬的神話麻醉被压迫者，替現存禍害塗脂抹粉；利用上帝、灵魂不死、来世生活等謬論，迫使穷人俯首听命。梅叶在得出这些結論以后，就勇往直前地、坚定不移地反对私有制度、君主制度、基督教和唯心主义哲学。这样一来，他徹底破坏了自己的正統的宇宙观，他自自然然地达到了共产主义和唯物主义——在形式上能适合他的时代条件，适合他的見識范圍的共产主义和唯物主义。

革命民主热情使梅叶的«遺書»在十八世紀所有社会主义和唯物主义書籍中，显得非常的突出。这种热情毫无疑义是法国农村的各种社会关系所引起的。这些农村的社会关系也决定了梅叶的理想社会的基本單位——小教区公社的特質。梅叶之所以受人重視，还不仅因为他是一个現代共产主义的最早的先驅者，而且因为

他的《遺書》对于史学家也是很重要的。这一点是說，当封建农奴制度危机时期，在濒于赤貧的貧农意識中产生了革命情緒和社会渴望，《遺書》就正是这种革命情緒和社会渴望的征兆和最好的反映。这本卓越的著作，証明当时在不幸的农民群众中間已存在着一股思想暗流。过了五十年，这股思想暗流終于在 1789 年猛烈地迸發出来，从而推翻了封建制度和君主專制制度。

讓·梅叶

（为紀念梅叶逝世二百二十五周年而作）

〔苏〕A. M. 德波林（郭一民译）

法国人民具有偉大的革命傳統。早在十三世紀，法国无产阶級的前身（匠师、徒工和手工业工人）就进行了許多次声势浩大的反对所有主的运动。但是，当时革命运动的主要参加者，是起来反抗封建剝削的农奴。

在十五世紀和十六世紀中，爆發了許多次波瀾壯闊的农民起义，其中最著名的一次起义，是1594—1596年的反对国王和貴族的起义。这一起义席卷了好几个省份。农民群众除了提出經济要求外，还提出了一些带有政治性質的要求。他們主要的仇恨都集中在掠夺成性的貴族、收稅人和官吏身上。这一次起义在一些地方被鎮压下去，但在另一些地方，农民的运动却具有如此广闊的規模，以致迫使政府不得不达成"协議"。

在十七世紀中，农民起义并沒有停止。在1624—1643年的期間內，就發生了数十次这样的起义。农民的斗爭經常和城市貧民的斗爭打成一片。例如，1639年，諾曼第的农民揭竿而起，号召"保衛和解放受各政党的支持者以及收稅人压迫的祖国"。市民也加入到他們的队伍中。紅衣主教黎塞留解除了各省市政权中同情农民的代表人物的职务，并且集中力量来鎮压四千名起义的雇佣工人，因为在他看来这批人的态度是更加堅定。貴族們也接近这一队伍。

1644—1647年中，又掀起了农民起义和城市起义的新浪潮。1648年，以資产阶級和巴黎議会为首的投石党加入斗爭，它要求

限制国王的权力。可是,当巴黎的下層群众参加起义时,資产阶級就离开运动,于是領导权落入了从事劫掠勾当的大臣和封建貴族手里。

农民的境况繼續恶化。城乡陷于赤貧,工人、手工业者和乡村居民不断死于飢饉之中,这种飢饉現象,数十年間一直沒有停止过。在十七世紀下半叶,也爆發了許多次农民运动。农民要求取消劳役制度,建立民选的法庭等等。

以上就是讓·梅叶生活和工作的那个时代的法国的情况。

前一世紀的怀疑主义者和自由思想家們,为新人的誕生打好了基础,这种新人不只是限于怀疑的否定,而且还力圖形成新的世界观和新的政治学說。我們在这里沒有时間来分析笛卡兒、伽桑狄和他的学生西拉諾·德·柏热拉克、莫里哀,以及梅叶的其他思想先驅者的活动。我們只指出,西拉諾·德·柏热拉克不但是一个詩人,而且也是一个捍衛唯物主义和无神論观点的哲学家,他在康帕內拉的影响下写了好几本社会小說。莫里哀也是唯物主义者和无神論者。

遺憾的是,我們对于梅叶这位卓越的思想家的生平知道得很少,甚至不能确切地查明他的生活的年月。我們只知道他于 1664 年或 1678 年誕生在香檳省馬澤尔尼村的一个織工的家庭里,死于 1729 年或 1733 年。梅叶曾在宗教学校里受过教育。在宗教学校学習期間,他曾深入地鑽研笛卡兒和卢克萊修的著作。怀疑主义者米歇尔·蒙台涅对梅叶也發生了重大的影响。

在宗教学校畢业之后,梅叶就在香檳省埃特列平村子担任神甫,他在那里一直住到逝世。如果把他出生那一年算作是 1664 年,逝世那一年算作是 1729 年,那末他一共活了六十五岁。

梅叶留下了一本未發表的著作,書名叫做《遺書》。

"当我們在他(梅叶——德波林注)那里發現了三本手稿的时

候，大家都非常惊奇，”伏尔泰写道，“每一本手稿都是三百六十六頁，三本全是他亲手写的，都签上了他的名字，而且标題上都写着：我的遺書。”經过若干时期以后，《遺書》的手稿才开始流傳。

伏尔泰接着写道：“梅叶神甫是一个非常特殊的奇人，他曾經在充滿敌意的基督教中观察气象，終生都悄悄地工作着，以便打垮他認为是荒謬的信仰。在他写作反对上帝、反对一切宗教、反对聖經和教会的著作时，除了聖經以及摩萊里、蒙台涅和教会的几个神甫的著作外，别无其他的参考書。”（讓·梅叶的《遺書》第1部，《梅叶的生平》（伏尔泰語）第5、9頁。）

伏尔泰在1735年从季耶里奥那里打听到了关于梅叶的事情。他对梅叶發生兴趣，并且請求季耶里奥把梅叶的手稿寄給他。“这个乡村神甫是誰？”他在給季耶里奥的信中問道。“……怎么样！这位法国神甫是象洛克那样的哲学家嗎？”（同上書，《伏尔泰关于梅叶神甫的<遺書>的書信集》，第12頁。）

但是，伏尔泰只是在二十七年以后才想起了《遺書》来。他編了一本《遺書》的《摘录》，并且在荷兰出版問世。

1762年2月，伏尔泰在給达兰貝尔的信中写道：“当我閱讀他（梅叶——德波林注）的著作时，不禁吓得發抖。这位神甫在临死时，請求上帝饒恕他学过耶稣教，他的論証对于不信教的人有很大的用处。”（同上書，第13頁）。伏尔泰出于一种神秘的考慮，把梅叶的《遺書》叫做《一个反基督者的遺書》。

伏尔泰在《摘录》中对《遺書》的內容曾作了若干的歪曲。他只想利用梅叶的著作来达到狹隘的宣傳的目的，主要是用来进行反对教会的宣傳。虽然伏尔泰也說，《摘录》的編者（他隐瞞了自己正是这本《摘录》的編者）几乎是逐字逐句地傳达了梅叶的全部的思想，可是，这一点并不符合实际的情况。伏尔泰只闡述了梅叶对宗教的态度，而完全避开了一般的哲学問題；他一字不提梅叶的社会

观点；他把梅叶的无神論观点归結为自然神論。

《摘录》在荷兰出版后，过了几个月，又印行了第二版。1762 年 7月 12 日，伏尔泰在給达兰貝尔的信中，滿意地証实梅叶的《遺書》發生了很大的影响：所有讀过这本書的人都成了有坚定信仰的人。这个人善于判断和証明。他在临終时說的話，甚至当撒謊者們傳布眞理时候說的話，都成了所有証据中最有力的証据。讓·梅叶应当使世人改变自己的信仰。（同上書，第 19 頁。）

毫无疑义，梅叶的《遺書》曾經在反对宗教偏見的斗爭中起过重大的作用。伏尔泰用尽了一切办法来宣傳他的《摘录》。他吸引了达兰貝尔、爱尔維修和馬尔蒙台参加这一工作。伏尔泰指出，成績是巨大的。事实确是如此，梅叶用他对于宗教偏見的毁灭性的批判，用他的唯物主义的观点，給了法国啓蒙学派巨大的影响。梅叶作为笛卡兒的繼承者，克服了笛卡兒的二元論，加深了他对于宗教学說的批判，从而在哲学方面前进了一大步。他在《遺書》中談到必須推翻現存的制度，确立財产公有制。同时他直率地指出，他的《遺書》是一本应該为了宣傳的目的而在人民中間推广的書籍。梅叶認为必須喚起人民，首先是喚起农民的覚悟，使他們認識到自己无权的、被奴役的地位；他号召人民起来进行反对压迫和剝削的革命斗爭。

梅叶由于他的出身（是織工的兒子）和他的职业（是乡村神甫）的关系，因而同貧农和农奴發生联系。他是农奴制度下的农业"无产阶級"的思想家，他的学說中反映了飽受殘酷剝削和宗教偏見所压抑的貧农对于自己的压迫者的憎恨。

梅叶的个人的悲剧在于，他作为一个空想社会主义者、无神論者和唯物主义者，認为一切宗教都是愚蠢的迷信和欺騙，可是他一生中却被迫去傳播这种欺騙人民的东西。

在他的动人心弦的懺悔中，他向我們透露出自己的痛苦心

情。他对人民說:"……当我被迫向你們傳播我从心里憎恨的那种虔信宗教的謊言时，我的內心是多么痛苦!……你們的輕信的态度，引起了我多少良心上的苛責啊!我有一千次准备公开地懺悔，可是,那种压倒我的力量的恐惧,突然控制住我，强迫我沉默到我死亡的时刻。"(梅叶«遺書»,序言,第5—6頁。)

他的胸中沸騰着对于一切压迫者、暴君和剝削者的憎恨。他宣示出了天才的思想,可是,显然他缺少毅然决心改变自己生活的那种坚定的性格和坚强的意志。显然，他至少可以抛弃神甫的职务。然而,他連这一点都沒有做到。梅叶自己說,他的信仰和他的职业毫无共同之处。他在死前写的遺書中指出，他的职业是他的父母在他青年时代强迫他接受的，和他的个人信仰沒有关系。但是,作为思想家的梅叶和作为神甫的梅叶中間所隔的一条鴻沟,对我們来說,仍然是一个巨大的心理学之謎。

*　　*　　*

我們写这篇文章的目的是要来闡述梅叶的政治思想,然后,只是在闡述他的政治观点所必須的那种程度上来論及宗教的問題。

梅叶在«遺書»中說,宗教是同政治有联系的,因为宗教是被暴君和統治阶級用来作为奴役人民的工具。僧侶們正是为了这一目的,才培养宗教的偏見。因此,僧侶們同統治者——同国王、公爵,并且一般是同老爷們勾結在一起。宗教是使暴政神聖化，为不平等制度以及为奴役和压迫人民的制度辯护。梅叶在«遺書»中强調指出，所有的人生来都是平等的,而且有权利享受天然的自由,对于地球上的財富应該占有自己的一份。

社会上存在着一些人依賴和服从另一些人的現象,否則,社会是不能存在的,可是,梅叶說，这种依賴和服从的范圍决不可扩展到这样远,以致使某些人获得了所有的福利和享受,而另外一些人所得到的只是操劳、憂慮、恐慌和痛苦。現代一切社会中所存在的

不平等，并不是自然的"恩賜"，相反，是人們自己所造成的，是"最强暴者的法律"所确立的。

梅叶在引証塞涅卡的話时写道："我們所有的人生来都是平等的，而且按照出身来說也是平等的。我們之中沒有一个人比另一个人更高貴，只是在某一种場合下，有一些人比另一些人具有更多的智慧，更适于接受美德和教育而已。从自然界和出生来說，我們所有的人都是同胞和同盟者，因为我們都来自同一个自然界，而且都是为着同一个目的而存在的。"(《遺書》第2部，第6頁。)

梅叶激烈反对把社会划分成許多等級，他証明貴族的封号正象国王的权力一样，都是从嗜血成性、殘酷不仁的祖先那里繼承下来的，这些祖先都是暴君、压迫者、弑君者和叛徒。政权也正象最普通的封号一样，都是通过駭人听聞的暴力手段取得的。

农民問題是梅叶政治学說的中心問題。梅叶把解放农民的問題提上了日程，但他并不把这个問題設想为純政治性的。他提出了虽然是空想的然而是更广泛的要求，直到包括土地国有化和实現財产公有制的要求在內。根据梅叶的意見，如果沒有这些要求，人民的解放便不可能实現。

梅叶曾談到当时社会上人数众多的依靠劳动者为生的懶汉和二流子。为了使社会健全，首先必須消灭这批压迫人民、掠夺人民和迫害人民的害群之馬。

除了貴族之外，梅叶首先就把僧侶列入这一集团或这一"地位"中。神甫、牧师、僧侶和高級僧侶，这些人都是厭恶劳动并且强迫别人为自己劳动的懶汉。梅叶也把包税者和收税人列入这一个榨取民脂民膏的懶汉和二流子集团中。梅叶說，包税者、收税人和小官吏——所有这些来自征收盐税和烟税的机关的騙子手和撒謊者，感到最滿意的事，莫过于看到穷人破产。

統治阶級所以能够有錢有势，只应該归功于人民，只应該归功

于劳动者，但是，人民和劳动者还不明白这一点，因而馴服地承担着加在自己身上的重荷。

“穷人們，你們不明白，”梅叶繼續說：“你們为什么忍受这样的苦难，并且承担这样难于忍受的劳动呢？这是因为你們象福音書《箴言》中所說的那些劳动者一样，只是自己承担着劳动和工作的全部重荷，只是因为你們和你們的全体邻人承担着国家的全部負担，你們不但养活着作为你們的天字第一号暴君的国王和省長，而且还养活着所有的貴族，所有的僧侣，所有的修道士，所有的法官，所有的軍人，所有的包税者，所有征收盐税、烟税机关的官吏，最后，还养活着懶汉和一些活在世上毫无用处的人，因为你們不明白，所有这些人，以及所有服侍他們的男人和女人，都是靠着你們艰苦的劳动果实为生的！”（同上書，第 62 頁。）

梅叶无情地揭穿了法国的国王，特别是国王路易十四的面目。他譴責了国王們为了个人的利益而进行的掠夺性的战爭：“路易十四綽号叫做偉大者，其实并不是由于他建立了什么丰功偉业，因为他沒有干过任何可以配得上这个称号的事迹，而是由于他的大不义、大野蛮、大篡位、大破产，以及根据他的命令在世界各个角落里，在海洋上和陆地上所进行的大屠杀。”（同上書，第 87 頁。）

任何一个国家的人民的处境，都不象法国人民这样受奴役、这样穷困，在法国，国王拥有无限的权力。同邻国人民所进行的战爭，使法国人民付出了重大的代价；他們为了这些战爭付出了自己的鮮血和自己的財产。国王的軍队侵入敌国以后，破坏和蹂躪了許多地方，用火与劍消灭了一切。

“如果这个国王因为消灭了自己王国內的新教徒而显得偉大，”梅叶写道：“那末这一行动就違反了他在自己加冕日宣誓要遵守的敕令，破坏了那一些人的特权，这些特权是他和他的祖先們在宝座上、在那样多的詔書中那样庄严地向他們保証过的，新教徒們

正是在这些詔書的保护下才平安地度过了一百五十多年。”(同上書,第 87—88 頁。)

在法国的所有的省份里，到处可以听到备受迫害和嘲弄的人民的呻吟声，到处可以听到对暴政、篡夺、盜窃和劫掠的抱怨声，因为人民已被迫托鉢乞討，甚至出卖自己的衣衫。

“国王和庶民应一律服从法律，”梅叶說，“法国皇帝認为自己高于神法和人法，那是不对的。路易十四看到自己走了好运，便揚揚得意地肯定自己是上天派来的，并認为如同天上只有一个太阳一样，世界上也同样只应該有一个君王。正是为了希望达到这一点，国王把太阳作为自己行动的口号。我敢于向国王进一言，我乐于向国王轉述亞历山大王譴責一个海盜的劫掠行为时，那个海盜回答他的話。海盜說，我是个小偷，而你才是个大盜，因为你不滿足于上帝賜給你的王国，还想征服全世界。”(同上書，第 89—90 頁。)

梅叶一再談到革命前法国农民的地位，他提到了农民的无权和被迫害的情况。法国农民眞正是把土地攫为己有并迫使别人为自己流汗的那帮人的奴隶。“……再沒有比法国农民更低賤、更受輕視和更可怜的人了，因为他們只为有錢有势的人的政权工作，尽管他們終日辛辛苦苦地劳动，可是只能勉勉强强地給自己留下一点活命的口粮。总而言之，农民道道地地是有錢有势的人的政权的奴隶，他們是作为工人和佃农来耕种这些人的土地的。他們除了向他們的老爷交納各种需索以外，还要受国家的苛捐杂税的剝削，而僧侶对这些最不幸的穷人所提出的不义要求还不計算在內。实际上，我們每天都可以看到貴族加于穷人身上的迫害、暴力行为、不义勾当和侮辱。”(同上書，第 14—15 頁。)

所有这些穷困和压榨的現象，迫使农民“渴望国內發生革命，因为他們希望革命能改善他們的处境。”(同上書，第 90 頁。)

梅叶維护劳动人民的利益，他号召他們采取革命行动。他懂

得沒有革命，劳动人民就不可能获得解放。正因为梅叶承認必須进行革命，才使得他不同于当时的空想主义者。梅叶不但在人們道德的改善中，而且也在革命的斗爭中看到了劳动人民解放的道路。他不主張同統治阶級有任何的妥协，因为他認为，这个阶級是应該加以推翻和消灭的。

梅叶号召市民参加斗爭，参加革命。他反对現存的制度的热情往往达到这样的程度，以致他号召杀死暴君。他大声疾呼地喊道，那些赶走自己国王和暴君，并且把权利交給每个想杀死暴君的人的自由的崇高衛士們在哪里呢？"为什么不再看見捍衛公民自由的这些崇高的战士呢？为什么現在看不到他們来扫清地球上的一切君王，鎮压压迫者，把自由还給人民呢？为什么不再看到那些光荣的作家和光荣的演說家来譴責暴君，来攻击他們的暴政，并且在自己著作中严厉痛斥他們的罪恶、他們的不义行为和他們的腐敗的統治呢？为什么現在看不見他們来高声譴責殘暴成性的压迫者，来使全民痛斥他們的罪恶以及他們腐敗統治的全部不义的地方，来用文字的揭露使他們在全民眼中变成卑鄙齷齪的人物，最后，来号召全民抛弃他們殘暴統治的难于忍受的枷鎖呢？"（«遺書»第1部，第220頁。）

梅叶这个乡村神甫，眞正是行将到来的革命的預言者。他显然比当时所有的学者、政治家、作家和哲学家更加高瞻远矚。他作为自己的希望所說的一切話，即推翻皇帝和整个腐朽的旧制度，以及处死暴君等等，現在已經全部实現了。可是，梅叶朝思暮想的理想，不但是推翻暴君，而且是要建立財产的公有制。

梅叶应該有权被認为是最杰出的政治思想家，以及十九世紀上半叶法国空想社会主义者最卓越的先驅者。他不仅对那个时代法国的政治情况提出了当时最精辟的分析，不仅揭示了农民和全体劳动人民陷于受奴役地位的原因，而且还正确地指出了摆脫这

种境遇的出路，号召人民参加革命，这一革命已在他写完自己这部杰作的六十年后完成了。为了宣傳革命思想，梅叶建議傳播秘密著作。他号召建立一个組織来进行斗爭，号召不但要联合国内的力量，而且还要联合国际的力量；“人民們，如果你們有些理智的話，你們大家就应該联合起来；如果你們有足够的勇气的話，你們大家就应該联合起来摆脫你們的共同的灾难；对于这件如此崇高、如此偉大、如此重要的事业，你們应該互相鼓励；最初，你們应該从秘密交換自己的意見和情緒入手。你們应該用最巧妙的方法到处傳播所有这样的著作，那怕是我的著作也行，只要这些著作能够向一切人說明宗教謬誤和迷信的空虛，只要这些著作能够使得一切公爵和国王的暴政到处受人憎恨。你們在这件关系到一切民族共同利益的如此正义、如此必要的事业上，应該互相帮助。在这些情况下，如果有什么使你們自取灭亡的話，那就是你們互相殘杀，互相反对，而不是联合起来为你們共同的事业而斗爭。”（同上書，第227頁。）

因此，梅叶甚至指出必須准备参加革命；所有同意走这条道路的人都应該联合起来，“根据共同的协議”制定斗爭的計划。为了交換意見，应該出版刊物，在这种刊物上闡明斗爭的任务和方法。梅叶屡次强調地指出，人民解放的事业是人民自己的事业。你們不应該依靠誰来完成。“你們的得救是掌握在你們自己的手里”，他对人民这样說道。

梅叶强調指出，为了解放劳动人民，首先是解放不幸的和受压迫的农民，为了完成革命，就必須打倒一切暴君和剝削者，消灭压迫人民的貴族、公爵、国王、軍官、軍需官、省長、稅吏、文官和其他官吏、大主教、聖职人員、主教、神甫、僧侶——所有这些“利潤和收入的掠夺者”，以及多种多样的老爷、太太和小姐，他們飽食終日无所事事，只是为了追求享乐，而穷人却应該日夜劳动，忍飢挨冻，肩

負着"国家整个的重担"。

"你們一点也不需要这批人，"梅叶对人民說："你們沒有他們，日子可以过得很好，而他們却无論如何也不能离开你們。"（同上書，第230頁。）

因此，梅叶在法国第一个提出了旨在消灭人民的一切剝削者和压迫者的統治的革命綱領，不管这些剝削者和压迫者是屬于世俗方面的，还是屬于宗教方面的。此外，梅叶还提出了一个积極的綱領，这个綱領的中心內容就是要求消灭他認为是当时社会的最大罪恶的土地私有制，建立財产公有制（这一思想是他的唯物主义和无神論世界观的合乎邏輯的結果）[①]。

下面就是梅叶这一积極綱領的主要內容：

社会应該組成为一个大家庭。人們应該和睦相处，彼此看作兄弟姊妹。他們的財产应該公有。

社会上所有的成員都应該有必需的食物，很好的衣服，住在很好的房屋里，在人类的社会福利这一最英明、最鼓舞人心的思想的指导下来从事劳动。

"所有的城市和其他互相毗連的公社，本身也应努力結成联盟，并且力圖坚定不渝地遵守互相之間的和平与和睦的关系，以便在需要的时候能够互相帮助，沒有这种帮助，社会福利是无法实現的，大多数的人就必然还要处于穷困而不幸的境地。"（同上書，第2部，第49—50頁。）

人人对于一切需要都应該得到保証，这是梅叶的口号。他說："如果人們共同地、而且是平等地拥有和享受財富、福利和生活的

---

① 伏尔泰在梅叶的《遺書》的《摘录》中，只利用了他为了啓蒙的目的和反对天主教教会的斗爭所需要的那些部分。伏尔泰有意地向法国人民隐瞒了梅叶的社会观点。他还默默地避开了梅叶的一般哲学观点。梅叶的《遺書》的完整版本，只是在1864年才分成三卷出版。

舒适，如果他們所有的人都一样地从事某种誠实的、有益的劳动，或者至少从事某种誠实的、有益的副业，如果他們明智地分配土地上的財富，以及他們的劳动和工业的果实，那末他們所有的人都会生活在幸福和滿足之中。”(同上書，第60—61頁。)

在財产公有制下，每一个人都有充分享受美好生活的資料。私有制是人类的灾禍和种种不幸——流血的战爭、最丑恶最駭人听聞的罪行——的根源，梅叶从这一正确的思想出發，堅决地認为在財产公有制下，人們不需要依靠欺詐、盜窃、屠杀的手段来保衛自己的財产。

他在告劳动人民書中写道：“在这样的制度下(即在財产公有制下——德波林注)，任何人都不会象无数穷人現时这样受着过度疲劳和过度劳动的折磨，現时的穷人們为了应付殘酷地要求他們履行的那些义务，而不得不受过度疲劳和过度劳动的折磨。我說任何人都不会受过度劳动和疲劳的折磨，是因为所有的人都劳动，沒有一个人过着养尊处优的生活。”(同上書，第61—62頁。)

我們在轉述梅叶《遺書》的主要內容时，尽可能保持原文的精神。

讓·梅叶是十八世紀开头二十五年的卓越的、独树一帜的思想家。他能够克服笛卡兒的二元論，确立哲学的唯物主义，当然，这是根据当时的知識水平进行的。

“例如，只要假設物質是永恒的，”梅叶写道：“物質是客观存在的，它本身有着自己的基因——这种假設是非常簡單的，非常自然的，那末就可以清清楚楚地看到，在这种假設中是沒有任何不可能的事。因为(1)人們都十分明白物質是存在的，而且这不是想象的、也不是虛幻的物質；(2)人們同样也十分明白，物質的一定部分是能够分解的，而且整个物質都能够运动；我們实际上也看見物質是在运动着；我們对于这些論点中的哪一点都不能够怀疑。既然，我

們一方面在这一点上看不到有任何矛盾，同时另一方面又看不到、而且也不可能看到任何能够創造物質或者賦予物質以运动的东西，那末在这种場合下为什么不設想物質是眞正永恒的，它本身是眞正在运动着呢？最后，对于普遍的存在，它的存在和运动是依靠它本身的力量这一点不能够有所怀疑，因为它还能从誰那里获得这种或那种东西呢？毫无疑問，它不能从世界上任何人那里取得这些东西。可是，物質本身也是这种普遍的存在，而且只要設想到这一点，我們就可以获得一条鮮明的原則，它不但能够消除由創造論必然产生的一切困难和一切荒謬的胡說，而且也能够發現一条捷徑来达到物質和精神的認識，以及达到闡明自然界中一切現象的目的，因为仅仅認識到所有的物質都是沿着不同的方向运动着，而且依靠着它的各部分的不同的配置，每天都可以千变万化，这就使我們明白，由于运动的自然規律，只是依靠着物質各部分的配置、結合和变化，自然界中的一切都是可以产生的。”(同上書，第102—104頁。)

梅叶尖銳地嘲笑笛卡兒派和一切二元論者，这些人硬說存在着两种实体，一种是精神的实体，一种是肉体上的实体。他摒弃了他們关于灵魂是无形和不朽的“可笑的”学說，推翻了一切哲学的二元論。

梅叶在和笛卡兒派斗爭时，証明了不存在有两种实体。“我們称为是我們的灵魂和我們的肉体的那种东西，两者合在一起只代表着一个生命和一个活的物質，而并不是代表着两个生命和两个活的物質；可笑的是，我們的笛卡兒派希望分出两种独立的生命和两种活的物質；可笑的是，他們希望在同一个人的身上分出两种生命和两种不同的原則。”(同上書，第275頁。)

梅叶嘲笑那个認为思想是一种实体的笛卡兒派。思想不是一种实体，他認为，硬說思想可以不朽，这种說法是可笑的。难道笛

卡兒的信徒們能够認为,“人的一切思想是可以离开人的脑子而存在,并且象蒼蝇一样在天空中飞翔”的实体嗎?梅叶譏諷地說,看到从所有的人的脑子里飞出許多象这一类的思想来,那眞是一件饒有兴味的事。”(同上書,第 **272** 頁。)

梅叶継續論証道:“如果我們的灵魂是无形的和理智的实体,即它能够按照它的特有本質認識和感覚的話,如果它眞正独立于物質之外的話,那末它本身就能够直接有把握地認識和感覚到,它眞正是脫离物質而存在的无形的实体,如同我們本身能够直接有把握地知道和感覚到我們是有形的实体一样,因为我們除了自身以外,不需要任何別的东西,以便有把握地来感覚和認識我們的有形性。关于灵魂的情况也是这样的,如果它眞正是无形的实体的話,那末它就能够輕易地、有把握地使自己独立于物質之外。可是,誰都知道,灵魂是不能認識自己的,而且也不能感覚到自己是无形的实体,因为它如果認識和感覚到自己是这样的話,那末誰都不会怀疑它的无形性,因为我們每个人本身都会認識和感覚到灵魂眞正是这样的。但是,誰也不知道,誰也不会感覚到这一点:因此,不象我們的笛卡兒派所說的那样,灵魂是无形的实体。”(同上書,**276—277** 頁。)

梅叶憤慨地攻击了笛卡兒派象对待簡單的机器那样地来对待动物的态度。

梅叶說:“笛卡兒派这种見解,理应受到譴責,这不但因为它是荒謬和可笑的,而且也是可憎可恨的,因为它显然在扑灭人类心灵中对待动物的一切溫柔的、善良的感情,因为它显然在煽起人們对待动物的殘酷的感情。”(同上書,第 **311** 頁。)

梅叶坚决擯弃一切宗教,并且宣布必須进行革命,这种革命的結果,应該是消灭旧社会,建立以財产公有制为基础的新社会。

梅叶是法国十八世紀唯物主义和无神論之父,是法国空想社

会主义和共产主义的先驅者。从十八世紀五十年代起，就开始出現带有空想性質的共产主义著作。我們指的是摩萊里的《巴齐里阿达》和《自然法典》、馬布里和其他作家的作品，这些作品宣傳平等的思想，并且發展了財产公有制的理想。

但是，必須坦白地說，不管这些作品多末有趣，根据我們的看法，它們都比不上梅叶的《遺書》，因为这些作品的作者都是唯心主义者。他們中間的任何一个都不能达到唯物主义和无神論的世界观。

梅叶从唯物主义世界观出發，建立了自己的倫理学和政治学。他主張培养人类的人道主义的感情；他鼓吹劳动人民之間应該建立团結互助的关系，消灭剝削現象，打倒人民的殘酷的統治者和压迫者。他認为必須采取革命的变革的途徑，并且必須建立起以財产公有制为基础的社会，这一結論是从他的整个世界观中产生出来的。

在梅叶的《遺書》第1部《結束語》中，他向人民說了如下的話：“当你們忍受暴君对你們的統治，当你們承認崇拜神及其偶象的謬誤、欺騙和空洞的迷信的时候，你們以及你們的后裔将永远不幸，将永远受苦受难；当你們彼此之間不建立起正义的互助关系，不鏟除这样明显的地位上和財产上的不平等現象，你們和你們的后裔将会不幸，将会受苦受难；当你們力圖損害公共的利益，把屬于大家的东西攫为个人所有的时候，当你們不願意把个人的收入合在一起的时候，不願意共同分享土地上的財富和你們的劳动果实的时候，你們和你們的后裔将会不幸，将会受苦受难；当你們中間这样不公道地分配生活的幸福和不幸的时候——要知道有些人負担着劳动的一切重荷和生活上的一切困苦，而另一些人却不知劳累和劳动为何物，整天只享受着生活的一切幸福和舒适，这絕不是公道的事——你們和你們的后裔将会不幸，将会受苦受难。最后，当

你們大家不联合起来，或者是至少不同心同德地、秘密地商議用共同的努力来摆脫共同受奴役的地位的时候，你們和你們的后裔将会不幸，将会受苦受难。你們大家在这种受奴役的地位中苟安地活着，处在公爵們的暴虐統治的难于忍受的压迫下，处在强迫你們信奉的虛伪宗教的空虛而迷信的仪式的可恨的压迫下，畏惧着和敬奉着虛伪的、臆造出来的神灵，而我早就指明这种神灵既不能給你們带来幸福，也不能給你們带来灾禍。”（《遺書》第 1 部，第 232—233 頁。）

* * *

梅叶的《遺書》利用手抄本的形式流傳了四十年，后来，由于伏尔泰的关系，曾屢次在荷兰和巴黎出版（正如我在上面已經說过的那样），它对于广大的知識分子發生了巨大的影响。梅叶反对宗教的斗爭，也就是一場反对專制制度、反对国王的独裁、反对压迫和封建剝削的斗爭。

从六十年代开始，接連不断地出版了霍尔巴赫的著作：《揭穿了的基督教》、《神聖的傳染》、《袖珍神学》、《理智》，最后是《自然体系》。稍稍早一点以前，出版过伏尔泰的《哲学通信》、狄德罗的《哲学思想》。1758 年出版了爱尔維修的《精神論》，1756 年出版了伏尔泰的《自然宗教》等等。

因为路易王朝的專制制度建立在天主教和封建貴族巩固的联盟的基础上，因此，这种著作給予天主教和基督教徒的打击，也就同时摧毁了波旁王朝政权的基础。对宗教的批判轉为对現存制度的批判。

在这一个时期內，法国的經济和財政状况大大地恶化了。人民陷于赤貧和飢餓的境地，特别是农民，因此，他們不断發生“叛乱”。1754 年，革命的騷动达到这样大的規模，以致可能爆發革命。

达尔詹逊[1]早在 1743 年就写道:"在这样的国家內,革命完全是有可能的。"(斐利克斯·罗肯的《十八世紀法国的社会思想运动》第 123 頁,1902 年版。)达尔詹逊在談到 1753—1754 年的事件时說:"法国宗教的衰落,不能归咎于英国的哲学,因为英国的哲学在巴黎只得到百来个哲学家的拥护。其原因在于人們对神甫的憎恨目前已發展到登峰造極的地步。任何一个教堂的聖职人員都不敢在街上抛头露面,因为他們有被人奚落的危險。"

上面所說的一切,証明梅叶的《遺書》在革命的宣傳上、在反对宗教和專制制度上,以及在准备 1789 年法国的革命上,都起过重大的作用。

(郭一民譯自苏联《哲学問題》,1954 年,第 1 期。)

① 馬尔基茲·达尔詹逊出身貴族,一度担任过路易十五的大臣,后来退休,轉而采取反政府的立場。

有关梅叶的文献

1. 卡·馬克思:《路易·波拿巴政变記》,馬克思恩格斯文选两卷集,第1卷,第223—321頁(1959年人民出版社翻印本)。

2. 弗·恩格斯:《反杜林論》。

3. В. П. Волгин. Предшественники научного социализма. М., 1928.

沃尔金:《科学社会主义的前驅者》,莫斯科,1928年。

4. В. П. Волгин. Очерки по истории социализма. М.—Л., 1935.

沃尔金:《社会主义史綱》,莫斯科—列宁格勒,1935年。

5. А. М. Деборин. Жан Мелье. «Вопросы философии», 1954, № 1.

德波林:《让·梅叶》,《哲学問題》,1954年,第一期。

6. К. Н. Державин. Вольтер. М., 1946.

迭尔日阿文:《伏尔泰》,莫斯科,1946年。

7. А. Шахов. Вольтер и его время. СПб., 1912 (2-е изд.).

沙霍夫:《伏尔泰和他的时代》,圣彼得堡,1912年(第二版)。

8. G. Adler. Ein vergessener Vorläufer des modernen Socialismus. «Die Gegenwart», Berlin, 1884.

阿德勒:《一个被遺忘的現代社会主义前驅者》,《現代》,柏林,1884年。

9. R. Charles. Préface (к кн. «Le Testament de Jean Meslier» Amsterdam, 1864).

查理士:序言— 为《梅叶遺书》而作,阿姆斯特丹,1864年。

10. Grimm, Diderot, Raynal etc. Correspondance littéraire, philosophique et critique. Paris, 1876.

格里姆、狄德罗、雷納耳等:《文学、哲学和批評的信札》,巴黎,1876年。

11. C. Gruenberg. Jean Meslier, un précurseur oublié du

socialisme contemporain. «Revue d'Economie politique», Paris, 1884, v. II.

格朗貝:《让·梅叶——一个被遺忘的現代社会主义前驅者》,《政治經济学評論》,巴黎,1884年,第2卷。

12. J. Haar. Jean Meslier und die Beziehungen von Voltaire und Holbach zu ihm (Dissertation), Hamburg, 1928.

約·哈尔:《让·梅叶和伏尔泰及霍尔巴赫的关系》,(博士論文)汉堡,1928年。

13. G. Lanson. Questions diverses sur l'histoire de l'esprit philosophique en France avant 1750. RHZ (1912), XIX, 1—29, 293—317.

格·兰蓀:《有关 1750 年以前法国哲学思潮历史眞相的几个問題》,1912年。

14. A. Lichtenberger. Le Socialisme au XVIII-e siècle. Paris, 1895.

李克湯貝惹:《十八世紀的社会主义》,巴黎,1895年。

15. B. Malon. Jean Meslier, Communiste et révolutionaire. «La Revue Socilaiste», N 44, v. VIII, 1888.

馬龙:《让·梅叶——共产主义者和革命家》,《社会主义者杂志》,第8卷,第44期,1888年。

16. A. Morehouse. Voltaire and Jean Meslier. London, 1936.

莫尔豪斯:《伏尔泰和让·梅叶》,倫敦,1936年.

17. D. Mornet. Les origines intellectuelles de la Révolution française. Paris, 1933.

莫內:《法国革命的思想上的根源》,巴黎,1933年。

18. Ch. Nodier. Mélanges extraits d'une petite bibliotàque. Paris, 1829. Chap. XXI. Du Curé Meslier, de ses manuscrits et de leur authenticité relative.

諾迪埃:《小丛书选录》,巴黎,1829年,第21章,关于神甫梅叶手稿及其眞伪的考証。

19. Petifils. Un socialiste revolutionnaire au commencement du XVIII-e siècle: Jean Meslier. Paris, 1905.

佩提菲尔:《十八世纪初的一个社会革命家——让·梅叶》,巴黎,1905年。

20. D. F. Strauss. Voltaire. Sechs Vortrage, Leipzig, 1872.

斯特劳斯:《伏尔泰——六次讲演》,来比锡,1872年。

21. Voltaire. Oeuvres Complètes. Correspondance, t. X, XI. Garnier P. 1881.

《伏尔泰全集》,书信,第10、11卷,加尔尼埃,1881年。